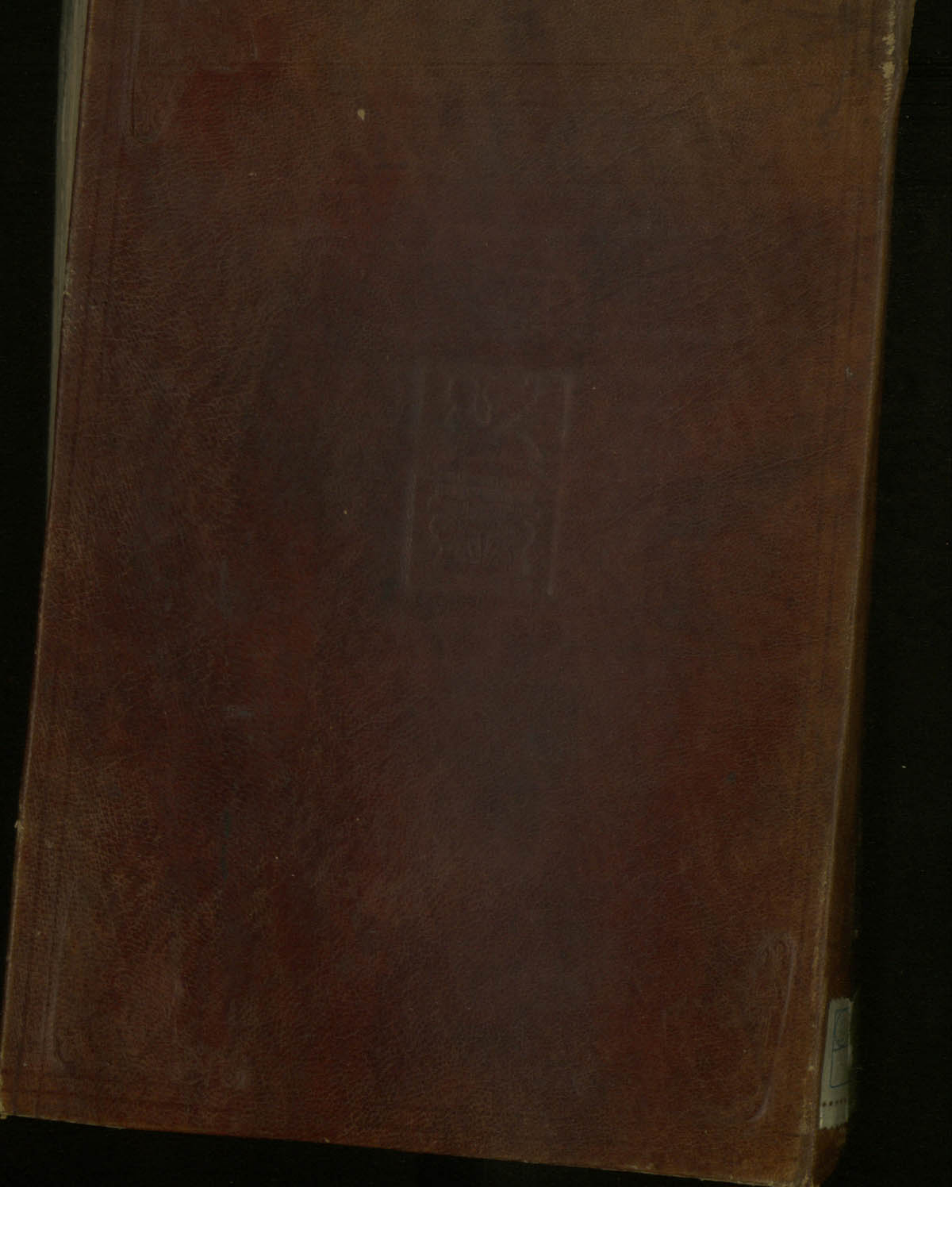



بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب بیان مختصر
مؤلف
موضوع تألیف
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۱۴۱۷۶
۳۹۸۳
۷۷۸





شرح المختصر للاصفهاني

الموسوم ببيان المختصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اظهر بدايع مصنوعاته على حسن النظام وخصص من بينها نوع الانسان بمزيد الطول والانعام وهدى اهل السعادة منهم للايمان والاسلام وارشدهم الى طرق معرفة استنباط قواعد الاحكام ليميزوا الحلال منها ويجانبوا عن الحرام واشهد ان لا اله الا الله ذو الجلال والاكرام واشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي فضل على جميع الانام صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الغر الكرام ما مطر غمام وعطر كمام اما بعد فقد تطابق قاضي العقل ومولى السمع على ان لا يعول الا على شواهد الشرع وسماه المزكي المعدل على ان ارجح المطالب انجح المكاسب واعظم المواهب اكرم الرغائب هو العلم لانه عند العقلاء الذين هم اشرف الاعضاء وسمي العقلاء الذين هم اعز الاشياء وما هيك شرفا ومرتبة وجلالا ومنقبة بقوله عز وعلا شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط فانه بدأ بنفسه وثنى بملائكته وثلث باولي العلم واشرف العلوم واكملها وانفع المعارف واجلها اصلا لعلوم الشرعية والمعارف الدينية اذ بها الانتظام للمعاش واللمعاد وبها الانقاذ من مهاوي الارتياب في العقبى ولما كان علم اصول الفقه من جملتها وارفعها في الرتبة واعظمها في الدرجة العليا اذ هو فيما ازدوج فيه الشرع والعقل واصطحب فيه العقل والسمع وما صنف فيه من الكتب الشريفة والزبر اللطيفة مختصر منتهى السؤل والامل في علمي الاصول والجدل من مصنفات الامام الفاضل المحقق العلامة جمال الدين ابي عمرو عثمان بن عمر المالكي المعروف بابن الحاجب تغمده الله بغفرانه وكساه حلل رضوانه كتاب صغير الحجم وجيز النظم غزير العلم كبير الاسم مشتملا على محض المهم فتصديت لان اشرحه شرحا يبين حقائقه ويوضح دقائقه ويذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه مقتصدا غير مختصر اختصارا يؤدي الى الاخلال ولا مطنبا اطنابا يفضي الى الاملال اسلك فيه حل مشكلاته وفتح معضلاته وتقويم معاقده وتحرير قواعده ودفع الشبهات الواردة على مقاصده وتتميم بيان المختصر واخدمه خزانة من خصه الله بالسعادات المتظاهرة والكرامات المتوافرة وهو المولى الصاحب المعظم الاعظم الاكرم الاعدل الانصف الاعلم سلطان سلاطين وزراء العالم مالك ناصية اصحاب السيف والقلم المؤيد من السماء المظفر على الاعداء الحاكم بين الرياستين الحكمية والحكمية الحاوي للفضيلتين العلمية والعملية ذي العز القاهر والشرف الباهر من لم يفاخر بالوزارة انفا من زهرة الدنيا ومن زهراتها بالعلم والاخلاق صار مباهيا وطوبى لنفس زينت بصفاتها رشيد الحق والدنيا والدين عماد الاسلام والمسلمين الساطع من جبينه انوار الهدى اللائح بيمينه رايات العلى صاحب الاخلاق الزاكية والهمم العالية محيي السنن العافية ومظهر الرسوم العادلة الذي لكفه بحر ومن لفظه در ومعرفة للمرتجي حرت فيه محاسن شتى لا تشبيه لها يجل عن ان يقال الفضل والكرم حاقا لا فقط الائمة تشهد به ولا نعم قط الا جارت النعم لا زاده الله بتوفيقا على ترفيع العلماء وتقوية الفضلاء وجعل حضرته الشريفة وسدته المنيفة معاهد للاقبال ومعاقد للآمال ومنبع اليمن والكرامة ومجمع الامن والسلامة كملت سماحة وعلا دعيا رعاك الله من عين الكمال ولا زالت سعود كم صعود وعزتها تعاقب الليالي وارجو ان يلاحظ بعين الرضا فانه هو المقصود والمرتجى والراجي والعاقبة لمن اهتدى والمأمول من حسن اخلاق من هو منصف وعن مشرب الحق معترف انه اذا اطلع على خطاء وسهو ان يتجنب مقتضى الاعتساف ومعاونا لا معاندا ومعاضدا لا محاسدا اللهم وفقنا سبيل الرشاد

وطريق السداد وهذا اوان الشروع في المقصود بعون الله وحسن توفيقه قوله في مختصر المنتهى في الاجتهاد والترجيح اي المختصر للاصول لان هذه القسمة قسمة للكل الى اجزائه والمبادي على الوجه الذي اختاره لا يمكن ان يكون من اجزائه حصرا لما سنذكره المبادي والادلة السمعية ومسائل الاجتهاد والترجيح قيل بيان انحصاره فيها ان لكل علم مبادي ومسائل وموضوعا فالمبادي في قوله مبادي اصول الفقه والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح موضوعه لان علم الاصول يبحث فيه عن احوال الموصلة الى الاحكام وكيفية استثمارها عنها على وجه كلي ويعلم من ذلك ان مسائله تلك الاحوال المبحوث فيه عنها وفيه نظر لان هذا الكلام لا يفيد الا ان المذكور فيه عائدا الى المبادي والموضوع والمسائل والغرض ليس هذا بل الحصر في الاربعة المذكورة على ما لا يخفى وقيل ان المقصود بالقصد الاول في تاليف هذا المختصر العلم بالاحكام ولا يمكن الا بمعرفتها ولها طرق وللطرق امور تتعلق بها فرجح افضائها الا التمكن من العلم اذ لا يكون المذكور فيه الا امرا له مدخل في المعرفة وهو اما ان يكون الموقوف نفسه اولا والاول الادلة السمعية والثاني اما ان يتوقف العلم عليه اولا والاول المبادي والثالث اما ان يكون امرا به يحصل عليه طريق على آخر عند التعارض اولا والاول الترجيح والثاني الاجتهاد اذ ليس امر الاجتهاد بعد الثلاثة تعلق بالتمكن في العمل اصلا لانه بعد تحقق الثلاثة اذا بذل المكلف جهده وعرفها حصلت معرفة الاحكام وتمكن من العمل المقصود بالقصد الاول وهذا وان كان اقرب الى الصواب لكن فيه خلل وذلك ان المراد من الاجتهاد اما معرفته او نفسه فان كان الثاني فباطل لان نفس الاجتهاد لا يكون من اجزاء المختصر وان كان الاول فلا نسلم انه ليس بعد الثلاثة لغير الاجتهاد تعلق بالتمكن من العمل لان الفقه غير الملكة ولم تعلق ان يكون من العمل والا لما كان المقصود من تاليف هذا المختصر معرفة كيفية استنباط الاحكام من الادلة التفصيلية فما يذكر فيها الا امر له مدخل في المعرفة المذكورة فيها اما ان يتوقف البحث في الشروع عليها اولا والاول المبادي والثاني اما الادلة التي يستنبط منها الاحكام اولا والاول الادلة السمعية اذ لا مجال للعقل عندنا والثاني اما ان يكون توجيه الدلائل بعضها على بعض عند التعارض لان الادلة السمعية لكونها ظنية يقع فيها التعارض اولا والاول الترجيح والثاني الاجتهاد اذ ليس لغير الاجتهاد بعد الثلاثة تعلق بمعرفة كيفية الاستنباط اما الضرورة والبيان على هذا الوجه وان كان يمكن ان يناقش فيه لكن اندفع به النقض الوارد على الوجه الذي قبله قال فالمبادي حده وفائدته واستمداده المبادي باصطلاح المنطقيين هو ما يبتدأ به قبل المقصود لذاته لتوقف حال المقصود عليه فقط وهي اما تصورات وهي تصور الموضوع واجزائه وجزئياته واعراضه الذاتية وهي الحدود واما تصديقات وهي المقدمات التي تؤلف منها قياسات العلم وهي القضايا المتعارفة اذ كانت بينة وهي المبادي على الاطلاق وان كان تسلمها مع مسامحة وحسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار وتشكيك سميت مصادرات والمبادي بهذا المعنى من اجزاء العلم وقد تطلق على معنى آخر وهو ما يبدأ به قبل المقصود لتوقف ذاته عليه او تصوره او الشروع فيه وبهذا المعنى لا يكون من اجزاء العلم بتمامها في تعريف الحد وتصور الغاية وبيان الاستمداد فانها لا يكون من اجزاء العلم والمراد بقوله فالمبادي هو الثاني لا الاول الا ان تصور العلم وتصور غايته وبيان انه يستمد من اي العلوم لا يكون مبادي بالمعنى الاول بل تكون مبادي بالمعنى الثاني لا



بل يكون أمارة لها لا يقال إن الدليل بالمعنى المذكور هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري فيمتنع أن يكون علمه من غير الأدلة ضرورة امتناع حصول العلم إلا بالنظر لأنا نقول ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه جاز أن يكون مستلزما للمطلوب الخبري من غير أن ينظر فيه فلا يلزم من حصول علمه من غير الأدلة حصوله بالنظر فإن قيل فعلى هذا قيد الاستدلال ضائع لأنه خرج بقيد عن أدلتها التفصيلية علم الله تعالى ورسوله وعلمنا بوجوب الصلاة والزكاة والحج واعتقاد المستفتي لأنه ليس شيء منها حاصلا من الأدلة التفصيلية أجيب عنه بما لا يتم لأن اعتقاد المستفتي ليس حاصلا عن أدلتها التفصيلية وذلك لأن اعتقاد المستفتي مستند إلى علم المفتي المستند إلى الأدلة التفصيلية فاعتقاد المستفتي مستند إلى الأدلة التفصيلية وقولنا العلم الحاصل عن الأدلة التفصيلية لا يقتضي أن يكون حاصلا عنها بلا واسطة فقوله بالاستدلال يخرج اعتقاد المستفتي لأنه وإن كان حاصلا عنها لكنه ليس بالاستدلال فإن قيل ما قيل في عدم خروجه [illegible] عن أدلتها التفصيلية يمكن أن يقال في عدم خروجه بالاستدلال أجيب بأن تقديره بالاستدلال على أن علم الله تعالى واعتقاد المستفتي لم يستدل عليه هذا إذا أريد بالعلم المعنى الأعم وأما إذا أريد بالعلم اليقين يلزم بطلان التعريف من وجهين الأول أنه لم يتناول الفقه إلا اعتقاد المستفتي فلم يحتج إلى قيد يخرجه فيكون قيد الاستدلال ضائعا والثاني أنه يرد الشبهة المشهورة وهي أن الفقه من باب الظنون لأنه مستفاد من الأدلة الظنية والمستفاد من الظني ظني فكيف يصح أن يكون علما وما ذكروه في جوابه ضعيف أما تقرير الجواب فلأنا لا نسلم أن الفقه من باب الظنون لأن المراد من العلم بالأحكام العلم بوجوب العمل بالأحكام وهو قطعي لأنه ثابت بدليل قطعي وذلك لأن المجتهد إذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان قطعيتان إحداهما أن هذا الحكم مظنون والثانية أن كل ما هو مظنون يجب العمل به للإجماع ولأن الظن هو الحكم بالطرف الراجح فإما أن يعمل به وبالطرف الآخر فيلزم الجمع بين النقيضين أو لا بهذا ولا بذاك فيلزم ارتفاع النقيضين أو بالمرجوح فقط فيلزم ترجيح المرجوح وهو خلاف العقل فتعين العمل بالطرف الراجح قطعا ويلزم من هاتين المقدمتين [illegible] أن هذا الحكم يجب العمل به قطعا لأنه وقع الظن في طريقه لأنه [illegible] الصغرى موضوعة الكبرى [illegible] وأما بيان ضعفه فمن وجوه منها أن الأحكام لا تقال على وجوب العمل بها إلا على سبيل المجاز والألفاظ المجازية لا تعتبر في التعريفات فإن قيل الألفاظ المجازية لا تعتبر في التعريفات فإن الحدود الناقصة والرسوم التامة والناقصة لا تدل على ماهية المحدود والمرسوم إلا بالمجاز أجيب عنه بأن لفظ الحد الناقص والرسم لم يرد بهما المحدود والمرسوم وإلا لكان تعريفا للشيء بنفسه بل أريد بهما المعنى المطابق ودلالتهما على المطابق بالحقيقة لا بالمجاز ومنها أن العلم بوجوب العمل بها مستفاد من الدليل الإجمالي لا من الأدلة التفصيلية فإن قيل لا نسلم أنه من الدليل الإجمالي لأن الصغرى في كل قياس مغايرة للصغرى في الآخر لأن المحكوم به وهو قولنا مظنون في كل منها يغاير المحكوم به في الآخر لأن ظن كل حكم مستفاد عن دليل خاص به فيكون مغايرا للظن الحاصل من دليل آخر وتغاير الظن يوجب تغاير المظنون

من حيث هو مظنون أجيب عنه بأن التغاير بهذا الاعتبار غير كاف في كون الدليل تفصيليا ومنها أنه لا نسلم أن قولنا كل ما هو مظنون وجب العمل به قطعي قوله للإجماع قلنا لا نسلم أن الإجماع يفيد القطع لأنه مبني على الأدلة الظنية والمبني على الظني ظني وليس لنا أن نستدل للإجماع بالإجماع فيلزم [illegible] ولكن لا نسلم أن الإجماع بلغ إلينا بالتواتر حتى يفيد القطع والوجه الثاني في بيان قطعيته ضعيف لأنا لا نسلم أنه إذا لم يعمل بواحد من الطرفين يلزم رفع النقيضين في الواقع لجواز أن لا يعمل بواحد منهما لعدم الجزم به مع أن الواقع لا يخلو عن أحدهما وأيضا لا نسلم أنه إذا عمل بالمرجوح يلزم خلاف العقل وإنما يلزم ذلك لو كان المرجوح عند المجتهد مرجوحا في الواقع وهو ممنوع لأن الظن هو الحكم بالطرف الراجح في الواقع لأنا نقول المراد بالراجح في الواقع أعم من أن يكون هو الثابت فيه أو غيره فإن كان الأول فلا نسلم أن الظن هو الحكم بالطرف الراجح لجواز كذبه وإن كان الثاني فيمنعه حتى يتصور ولا نسلم أنه يلزم ثانيا ومنها أنه يلزم أن يخرج عنه أكثر الفقه لأن الوجوب يخرج عنه العلم بالندب والكراهة والحرمة والإباحة مع أنه من الفقه بالاتفاق فإن قيل التعرض للوجوب على سبيل التمثيل لأن المراد من العلم بالأحكام العلم بوجوب العمل بها وكذا الإباحة أجيب عنه على الوجه المظنون بأن ظن وجوبه علم وجوب العمل به ولو ظن حرمته علم حرمة العمل بها بأن القياس المذكور لا يفيد إلا وجوب العمل فيقتضي أن الظن كذلك فإن قيل المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فإنه إذا كان الندب مظنونا وجب اعتقاد ندبيته أجيب عنه بأن دلالة قولنا العلم بالأحكام على ذلك في تكون التعريف فاسدا

قال واورد على الطرد أن المراد لا يبعض لم يطرد لدخول المقلد ولو كان الجميع لم ينعكس لثبوت لا أدري أقول الحد يجب أن يكون مساويا للمحدود لأن الأعم أخفى فلا يدل على الأخص والأخص لا يحقق المحدود بدونه فهو لا اطراد وانتفاؤه عند انتفائه وهو العكس فالسؤال أن الحد غير صحيح لأنه إما غير مطرد أو غير منعكس لأن المراد بالأحكام بعضها أو جميعها فإن كان الأول يلزم عدم اطراد الحد لصدقه بدون تحقق المحدود لأن المقلد عالم ببعض الأحكام فيصدق على علمه حد الفقه ولا يكون علمه فقها لأن المقلد لا يسمى فقيها وإن كان الثاني يلزم عدم الانعكاس لصدق تحقق المحدود بدون الحد لأن الأئمة المجتهدين فقهاء ولم لا يعلمون جميع الأحكام لصدور قولهم لا أدري في بعض المسائل إليهم لأنه نقل عن مالك أنه سئل عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين منها لا أدري

قال وأجيب بالبعض ويطرد لأن المراد بالأدلة الأمارات وبالجميع وينعكس لأن المراد تهيؤه للعلم بالجميع أقول أجاب المصنف عن كل واحد من شقي الترديد أما على الأول فلأنا لا نسلم عدم الاطراد قوله يصدق حده على علم المقلد قلنا المراد من الأدلة الأمارات وهي التي تفيد الظن وبخاصة متمسكا لأن بها أيا من أوقات المعارضة لا يخلو عن أن يكون المراد بالمقلد من كان علمه بالأحكام غير حاصل عن أماراتها لأنه بكونه بالاستدلال أو غيره فإن كان الأول فلا نسلم أنه لا يكون فقيها حتى يلزم عدم الاطراد وإن كان الثاني فلا نسلم صدق الحد عليه حتى يلزم أيضا عدم الاطراد وأما على الثاني فلأنا لا نسلم عدم الانعكاس قوله لثبوت لا أدري قلنا لا نسلم أنه إذا ثبت لا أدري بالنسبة إلى الكل يلزم عدم الانعكاس وإنما يلزم لو كان المراد من العلم بجميع الأحكام العلم بها بالفعل بل المراد تهيؤ العالم للعلم بجميعها وهو يحصل بأن يكون العالم بهذا المعنى متحققا بثبوت لا أدري والمراد بالتهيؤ الاستعداد القريب إلى الفعل عند حصول الطرق والتمكن من الاستنباط

قال وأما فائدته فالعلم بأحكام الله تعالى أقول اعلم أن فائدة أصول الفقه معرفة أحكام الله تعالى

التي يتوصل بها الى السعادة بشبه الاولى باوالدرجات بالاجل **قال** واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام

اقول هذا هو القسم الثالث من المبادي فيه جميع ما يتبرك به بيان انه من اي علم يستمد والثانية بيان بعض ما

يستمد منه والاولى يستفتح المبادي المصطلح عند المنطقيين علاوة الثانية **قال** اما الكلام فلتوقف الادلة الكلية

على معرفة الباري وصدق المبلغ وهو يتوقف على دلالة المعجزة **اقول** اصول الاول لان الادلة الكلية الكتاب والسنة والاجماع

والقياس من حيث ادلته تتوقف على معرفة الباري وصدق المبلغ وهو الرسول عليه وصدقه يتوقف على دلالة المعجزة

على صدقه وكل ذلك من الكلام فمن الادلة الكلية يثبتها والادلة الاجمالية التي يستمد منها والادلة التفصيلية الدالة

التي تثبت بها مسائل الاصول **قال** واما العربية فلان الادلة من الكتاب والسنة عربية **اقول** الادلة التي يستفاد

منها الاحكام الشرعية ما هو من الكتاب والسنة وهما عربيان فالاستدلال بهما يتوقف على العربية لانها عالم بموضوعاتها اللغوية

من جهة الحقيقة والمجاز والحصر والعموم والافراد والتركيب والاشتراك والترادف والنقل والاضمار وغيرها **قال**

واما الاحكام فالمراد تصورها ليمكن اثباتها ونفيها والا جاز الدور **اقول** اما استمداده من الاحكام

فمن جهة التصور لان قصد الاصولي ان يتوجه الى معرفة كيفية استنباط الاحكام من الادلة ولا شك ان معرفة كيفية الاستنباط

للاحكام يتوقف على تصور الاحكام اذا جهل لم يتمكن من اثباتها... لا يمكن مقتضى الامر الوجوب ومقتضى النهي التحريم ومتعلقاتها

كقولنا العام اذا خصص يكون حجة في الباقي فلا بد من تصورها ليمكن اثباتها او نفيها واما التصديق بالاحكام

حيث متعلقة بافعال المكلفين على سبيل التفصيل فلا يكون استمداد الاصول منه لان التصديق بها من مسائل

الفقه وهو يتوقف على الاصول فلو استمد الاصول منه لزم الدور وكذا التصديق بها من حيث مجمولات لمسائل

الاصول او متعلقاتها لا يكون من المبادي لان المسائل يتوقف على المبادي فلو استمد من الاصول منه لتوقف

على نفسه وهو محال والعلم التصديق بوجه الاحكام من حيث هي من مسائل الكلام فيكون من مبادي الاصول

والتصديق بالاحكام من حيث تعلقها بالافعال لا يكون من المبادي لما ذكرنا فقول المصنف والا جاز الدور

انما يستقيم لو حمل التصديق على ما ذكرنا **قال** الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر وما به الارشاد

اقول قيل لم قدم الدليل على مبادي اللغة والمبادي الكلامية وانما ابتدأ بها لانه لما ذكر انه يستمد من الكلام

والعربية والاحكام اراد ان يبين ما يستمد منه على الترتيب فبدأ بالكلام وفيه نظر لان بحث الدليل والقواعد المنطقية

غير مخصوص بالكلام ونسبته الى الكلام كنسبته الى الاصول لان المنطق آلة لجميع العلوم الكسبية والاولى ان يقال

لما ذكر الدليل في حد الاصول والفقه ولم يبق شيء يعرف منه الدليل اراد ان يبين معناه والدليل في اللغة المرشد

وما به الارشاد والمرشد هو الناصب للعلامة او الذاكر لها وما به الارشاد العلامة التي نصبت للتعريف فعلى

هذا يكون ما به الارشاد معطوفا على المرشد لا على الذاكر ويمكن ان يكون معطوفا على الذاكر لان المرشد

كما يطلق على الناصب للعلامة يطلق على العلامة المنصوبة اذا الفعل قد ينسب الى الآلة كما يقال السكين قاطع **قال**

وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري **اقول** ما لا يمكن ان يتوصل وما يمكن ان يتوصل

لا بالنظر وما يمكن ان يتوصل بالنظر الا الصحيح وما يمكن ان يتوصل بصحيحه الا الى مطلوب خبري لا يسمى شيء منها

دليلا فخرج عنه المقدمات التي لا يمكن ان يتوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري ضرورة امتناع التوصل

صح

بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري لان النظر انما يكون صحيحا اذا كان في مادة صادقة ودخل فيه المقدمات الصادقة

التي يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح والفاسد فيها الى مطلب خبري وامكان التوصل بالنظر الكامل فيها الى مطلوب

خبري لا ينافيه امكانه بصحيح النظر الى مطلوب خبري وخرج عنه ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر الى مطلوب تصوري

اي لا قوال الشارح وانما قال يمكن ولم يقل يتوصل بالفعل ليتناول الدليل الذي لم ينظر فيه وخرج عنه القضايا

المرتبة ترتيبا صحيحا اذ المرتبة لا يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح فيها ودخل في هذا التعريف الامارة لان المطلوب

الخبري اعم من ان يكون علميا او ظنيا **قال** وقيل الى العلم بمطلوب خبري فيخرج الامارات **اقول** اي وقيل في تعريف الدليل

ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالمطلوب الخبري فيخرج عنه الامارة لانها لا يتوصل بصحيح النظر فيها الى

العلم بالمطلوب الخبري بل الى الظن فالدليل بالمعنى الثاني اخص مطلقا من الدليل بالمعنى الاول **قال**

وقيل قول مؤلف من اقوال يكون عنه قول آخر **اقول** اي وقيل في تعريفه انه قول مؤلف من قضيتين او قضايا يلزم

عنه لذاته قول آخر فقوله قول مؤلف يتناول الامارة وغيرها وخرج عنه قضيتان لم

يحصل منهما شيء آخر وقوله قول آخر يكون مغايرا للكل واحد من القضيتين ليخرج عنه مجموع اية قضيتين اتفقتا

فانه يستلزم احديهما **قال** وقيل يستلزم لنفسه فيخرج الامارة **اقول** اي وقيل في تعريف الدليل انه قول

فصاعدا يستلزم لنفسه قولا آخر فعلى هذا يكون مستلزما يقينيا او غيره فيتناول الامارة والقياس الاستثنائي

ويخرج عنه بقوله لنفسه قياس المساواة كقولنا أ مساو لب وب مساو لج فانه يستلزم أ مساو لج لكن لا لنفسه

بل بواسطة مقدمة اجنبية اي مقدمة غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس وهو قولنا كل ما هو مساو لب مساو

لج وكذا خرج عنه القول المؤلف من قولنا المستلزم لقول آخر بواسطة عكس نقيض احدى مقدمتيه كقولنا جزء

الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يستلزم قولنا

جزء الجوهر جوهر ولكن لا لنفسه بل بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا وما يوجب ارتفاعه ارتفاع

الجوهر فهو جوهر وكذا خرج عنه الامارة فانها لا تستلزم لنفسها قولا آخر لانه ليس بين الامارة وما يفيد ربط

عقلي يقتضي لزوم القول الآخر عنها والدليل بالمعنى الثالث اخص منه بالمعنى الاول والرابع لانه صدق الاول

بدونه عند عدم القول وصدق الثالث بدونه على القضايا المرتبة ترتيبا صحيحا وصدقهما معا على الاقوال التي

يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى المطلوب الخبري وكذا بين الثاني والثالث عموم وخصوص وكذا بين الرابع

كل واحد من الاول والثاني والرابع اخص من الثالث مطلقا ضرورة خروج الامارة عنه دون قول قال ابن ذكره فيه

القول مطلقا واستحضار المعنى عن يكون ملزوما ولو لم يتخيل القول ولم يتلفظ به يكون دليلا الا اذا كان

به في الاصطلاح مخصوصا بالقول ويحتمل تخصيص ما به قوله ما يمكن ايضا بالقول فيه فانه يجوز ان يصطلح قوم

على تخصيص الدليل بالقول وقوم على عدم تخصيصه به **قال** ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه

ثم ثم وجبت المقدمتان **اقول** اراد ان يبين ان الدليل لا بد ان يكون مركبا من مقدمتين وذلك لان المطلوب

الخبري اذا كان مجهولا فلا بد ان يكون في الدليل امر يوجب العلم او الظن به وذلك الامر يسمى الوسط ولا بد هذا

اشارة بقوله ولا بد من مستلزم للمطلوب وهو الوسط لا بد ان يكون حاصلا للمحكوم عليه فيحصل الصغرى والمحكوم

٨

حاصلا له او مسلوبا عنه او الوسط مسلوبا عن المحكوم به فيحصل الكبرى فرضه وحينئذ تعرفتان واعلم ان ما ذكره مخصوص
بالشكل الاول ولا يصح في الشكل الثاني اذ الصغرى فيه موجبة ولا يختص بالاقترانيات الحملية كما ظن بعض بل يتناول الشرطي
ايضا ويمكن ان يكون مراد المصنف بيان الشكل الاول فقط لان باقي الاشكال يرتد اليه فيكون تقدير كلامه ولا بد من مسلوب حاصل
للمحكوم عليه والمحكوم به حاصلا له او مسلوبا عنه **قال** والنظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن **اقول** لما ذكر النظر في
تعريف الدليل اراد ان يشير الى معناه والنظر يطلق على البصر وعلى الفكر والمراد ههنا هو الثاني فلذلك قال النظر الفكر
والفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اية حركة كانت في المعقولات او
في المحسوسات … وعلى حركتها اذا كانت من المطالب الى المبادي ورجوعها عنها الى المطالب وقد يفسر الفكر …
بانه ترتيب امور حاصلة في الذهن ليتوصل بها الى المجهول وقد يطلق على حركة النفس في المطالب الى المبادي من غير ان يجب الرجوع
منها الى المطالب … ولما كان مراد المصنف من الفكر المعنى الثاني قال الذي يطلب به علم او ظن تصورا او تصديقا **قال** والعلم
قيل لا يحد … لعسره **اقول** اختلف العلماء في حقيقة العلم انه يحد او لا لخفائها بل لغاية وضوحها فذهب قوم الى انه يمكن
تحديده فقال الامام … لعسره وذكر الغزالي في المستصفى انه يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان
اكثر المدركات الحسية مثل الروائح والطعوم ما يعسر حدها لصعوبة الاطلاع على ذاتياتها المشتركة والمختصة واذا كان هذا حال المدركات
… ولكن يمكن ان يشرح معناه بتقسيم ومثال وهذا يدل على انه اراد بتحديده التحديد بالحد الحقيقي لا التعريف
مطلقا فسقط سؤال من قال ان … التقسيم ان افاد التمييز صلح للتعريف الرسمي والا لم يصلح للتعريف … بالتعريف
عسرا … اشتبهت … لا يمنع التعريف غاية ما في الباب انه يمنع
تحديده بالحد الحقيقي لا مطلقا بل بالنسبة الى من اشتبه عليه **قال** وقيل لانه ضروري من وجهين الاول ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم
فلو علم العلم بغيره لكان دورا **اقول** قال الامام فخر الدين الرازي انه لا يمكن تحديده لكونه ضروريا من وجهين الاول انه لو لم يكن
ضروريا لامتنع تصوره والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ضروريا لكان كسبيا اذ لا واسطة بينهما وحينئذ لا يعلم
الا بغيره لامتناع كون الشيء معرفا لنفسه وغير العلم لا يعلم الا بالعلم فيتوقف معرفة العلم على غيره ومعرفة غيره عليه فيلزم الدور
فيلزم امتناع تصوره **قال** واجيب بان توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور **اقول** تقرير
الجواب ان يقال لا نسلم ان يتوقف تصور غير العلم على حصول … بل تصور العلم يتوقف
على العلم بغيره فلا دور … فكيف … توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره
اجيب بان تصور غير العلم يتوقف تصوره على حصول العلم لا على تصوره وتصور العلم يتوقف على حصول الغير لا على تصوره فلو
كان تصور العلم لا يتوقف على حصول الغير بل على تصوره لان تصور المحدود يتوقف على تصور الحد **قال** الثاني ان كل واحد
يعلم وجوده ضرورة **اقول** الوجه الثاني ان كل احد يعلم وجوده ضرورة وهذا علم خاص واذا كان العلم الخاص ضروريا كان مطلق
العلم اولى بان يكون ضروريا **قال** واجيب بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره **اقول** تقريره ان العلم الخاص
يستلزم حصول العلم المطلق ولا يلزم من حصول الامر تصوره او تقدم تصوره وانما يكون … لو تقدم تصوره …
ان حصول العلم يستلزم تصوره حال حصوله او قبله وقال بعض الشارحين تقريرا للوجه الثاني ان مطلق العلم لو لم يكن …
لما كان تصديق بديهي واللازم ظاهر … بيان الملازمة ان مطلق العلم لو توقف على الكسب لكان تصديق … العلم المتوقف على مطلق
العلم المتوقف التصديق على الكسب لان المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء وقرر جوابه على هذا الوجه …

على الملازمة وعلى ان الدليل المذكور لا ينتج للملازمة بانه لا يلزم من حصول امر تصوره ولا تقدم تصوره اي لا يلزم من حصول العلم ببداهة
التصديق تصور العلم ولا تقدم تصوره اذ المراد ببداهة التصديق ان العلم بانتساب طرفيه حصل بغير برهان وحصول
العلم بالانتساب وبطرفيه لا يستدعي تصوره ولعل هذا الشارح اذا لاحظ قوله ان المراد ببداهة التصديق ان العلم بالانتساب
طرفيه حصل بغير برهان … تفسير البداهة … ان العلم ببداهة التصديق على الوجه الذي
قرره علم بعلم خاص والعلم بالعلم الخاص يستلزم العلم بالعلم المطلق فحصول العلم ببداهة التصديق يستدعي تصور العلم
بل الجواب ان يقال لا نسلم ان تصور مطلق العلم لو كان بالكسب يلزم كسبية التصديق قوله لان التصديق يتوقف على مطلق العلم
ومطلق العلم يتوقف على الكسب قلنا لا نسلم ان مطلق العلم يتوقف على الكسب بل تصور مطلق العلم يتوقف على الكسب والتصديق
البديهي يتوقف على حصول العلم ولا يلزم من حصول العلم تصوره او تقدم تصوره **قال** ثم نقول لو كان ضروريا لكان بسيطا
اذ لو كان مركبا … ويلزم ان يكون كل معنى علما **اقول** لما ابطل الدليلين استدل على امتناع كونه ضروريا وبنى على تعريف التصور
الضروري بانه لا يتقدمه تصور يتوقف عليه … فقال لو كان العلم ضروريا لكان بسيطا والتالي باطل فالمقدم
ثم اما الملازمة فلانه لا معنى للضروري الا كونه بسيطا لان الضروري ما لا يتوقف تصوره على تصور غيره فيكون بسيطا اذ لو …
لكان تصوره موقوفا على تصور جزئه الذي هو غيره واما بطلان التالي فلانه لو كان بسيطا لكان كل معنى علما والعالم …
فالمقدم ثم بيان الملازمة ان العلم يصدق على المعنى فلو لم يكن كل معنى علما لكان … فيلزم تركب العلم من المعنى المشترك
ومن امر اخص … وقد فرض كونه بسيطا هذا خلف وفيه نظر اذ … انه لو كان اخص من المعنى يلزم تركبه …
… ان يلزم ان لا يكون العلم ضروريا بالتفسير الذي ذكره ولا يلزم ان لا يكون ضروريا بالتفسير الذي
اعتبره الجمهور وهو ما لا يتوقف حصوله على طلب وفكر فان الضروري بهذا المعنى يجوز ان يكون مركبا …
ابطلت فكون … موقوفا على تصور اجزائه التي هي غيره **قال** واجود الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
اقول لما ابطل المصنف تحديد العلم ذكر احد ما قيل واجود الحدود … صفة توجب … يتناول
العلم … الصفات النفسانية … مثل السخاوة والشجاعة
والحزن والفرح وغيرها … لا توجب تمييز … لا يحتمل النقيض
… الظن والاعتقاد والوهم … تمييز النفس … يحتمل النقيض …
… لا يحتمل النقيض … تمييز النفس … نقض … العقل
والابتداء … **قال** فيدخل ادراك الحواس كالاشعري **اقول** فيدخل ادراك النفس المحسوسات بواسطة الحواس الظاهرة
والباطنة في حد العلم على مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري … التصور
والتصديق … اقسام التصديق … النقيض … الظن
والاعتقادات … الساذج …
كونه … ادراك الحواس
تحت الحد **قال** … العقلية **اقول** ولم يسم ادراك الحواس علما …
العقلية … ادراك الحواس … **قال** واعترض بالعلوم العادية فانها تستلزم جواز

النقيض عقلا **اقول** تقرير للاعتراض لبيان ان الحد غير منعكس لخروج بعض اقسام العلم منه وذلك لان العلم [illegible]

الموجب بموجبه اما الحس او غريزة العقل او البرهان او العادة والحد لا يتناول العلوم العادية اي التي موجبها العادة لان العلوم

العادية تستلزم جواز النقيض عقلا اي العقل يحكم بان العلوم العادية يحتمل ان يقع نقيض متعلقها في الواقع بان الجبل الذي علم

بالعادة كونه حجرا جاز ان ينقلب ذهبا عقلا لان ذلك ممكن لذاته والممكن جاز ان يقع بقدرة الفاعل المختار فيخرج عن الحد

قال واجيب بان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال ان يكون ذهبا ضرورة وهو المراد ومعنى التجويز العقلي لو

قدر لم يلزم منه محال لنفسه لا انه محتمل **اقول** تقرير الجواب ان الجبل اذا علم بالعادة كونه حجرا استحال حال تعلق العلم به ان

يكون حجرا في الخارج ولا في العقل ضرورة استحالة اجتماع النقيضين وهو المراد من عدم احتمال النقيض ومعنى التجويز العقلي

انه لو قدر وقدر نقيض متعلق العلم لم يلزم من تقديره محال لنفسه لانه ممكن لذاته وقوله لا انه محتمل اي ليس معنى التجويز ان نقيض

متعلق العلم يحتمل وقوعه بوجه حتى جاز ان يكون النقيض ممكنا لذاته ولا يحتمل وقوعه لغيره فلا يلزم من التجويز العقلي الاحتمال

فيدخل العلوم العادية تحت الحد وتفسير التجويز العقلي بالامكان الخارجي ولا اخبار بالامكان الذهني كما فعل بعض

الشارحين يوجب القدح في الجواب لان امكان انقلاب الحجر ذهبا في الخارج ينافي العلم وذلك لانه قد اعتبر في العلم ان لا يحتمل

نقيض المتعلق في الخارج ولا في العقل واذا كان النقيض ممكنا في الخارج لم يصدق انه لا يحتمل النقيض بوجه فان قيل

تفسيره بالامكان الذاتي لا ينافي العلم لانه يحتمل النقيض بوجه حتى قد احتمله في ذاته اجيب بان المراد بقوله انه لا يحتمل

النقيض بوجه انه لا يحتمله في الخارج ولا في العقل مطلقا ولا بتشكيك مشكك فجاز ان يكون النقيض ممكنا لذاته ويكون ممتنعا

في الخارج لغيره حتى لا يحتمل بوجه من الوجوه الثلثة فان قلت العادة تمنع احتمال النقيض في الذهن اما في الخارج فلا لان

غاية حكم العادة الجزم ولا يلزم ان يكون مطابقا اجيب بان النفس تستفيد من العادة ان لا نقيض وان كان ممكنا لذاته ممتنع

في الخارج لغيره ~~حتى لا يحتمل بوجه من الوجوه الثلثة~~ **قال** واعلم ان ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه اولا والثاني

العلم والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره اولا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل

النقيض وهو راجح اولا والراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك **اقول** لما فرغ عن حد العلم اراد ان يعرف الظن وقد يسميه

يوقع هذا الظن وغيره ليكون ايمانه فايدة واعلم ان الذكر الحكمي هو الكلام الخبري الدال على ما حكم به اعم من ان يكون كلاما نفسيا او لفظيا

وما عنه الذكر الحكمي هو مفهوم الكلام الخبري وانما لم يجعل الحكم مورد القسمة لئلا يلزم خروج الوهم والشك عن مورد القسمة عند من [illegible]

للحكم ومتعلقه ان متعلق ما عنه الذكر النسبة الواقعة بين طرفي الجزء الخبري النفسي فان الحكم تعلق بها وما قيل ان الذكر الحكمي هو الكلام

الموجود في اللفظ المشتمل على الحكم الخبري وما عنه الذكر الحكمي الكلام النفسي الذي وضع الكلام اللفظي له ومتعلقه الوجود في الخارج

فغير صحيح لان الوجود في الخارج لا يحتمل النقيض في الخارج فكيف يصح جعله موردا للقسمة [illegible] لا يحتمل نقيضه في الخارج

واما ما [illegible] اذا تحقق هذا فنقول ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او عند الذاكر

[illegible] اما بتقديره في نفسه او بتشكيك مشكك اياه اولا يحتمل اصلا والثاني العلم والاول اما ان يحتمل عند الذاكر بتقديره في نفسه

اولا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول وهو ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره اما ان يكون المتعلق

راجحا عند الذاكر على احتمال النقيض وهو الظن او لا والاول اما ان يكون مرجوحا او لا والاول الوهم والثاني الشك وما قيل ان قول المصنف

في تقسيم الاعتقاد فان طابق فصحيح فيه تناقض لانه بنا فيه احتمال النقيض ومطلق الاعتقاد الذي هو المقسم [illegible]

يحتمله نقيضه

لان قوله فان طابق لا يقتضي عدم احتمال النقيض في نفس الامر وعند الذاكر بتقديره في نفسه حتى لا يكون منافيا لاحتمال النقيض

لجواز ان يحتمل بالتشكيك **قال** وقد علم بذلك حدودها **اقول** وقد علم بالتقسيم حدود الاقسام وذلك لانه ذكر في كل قسم

المورد الذي هو كالامر المشترك والفصل الذي به يتميز عن سائر الاقسام فقد علم في كل قسم ما به الاشتراك وما به الامتياز ولا نعني بالحد الا

هذا ولنذكر حدودها على الترتيب فالعلم ما عنه ذكر حكمي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه لا في الواقع ولا عند الذاكر بتقديره ولا بالتشكيك

ومن الاعتقاد الصحيح ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك مشكك اياه فقط والفاسد ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه

النقيض عند الذاكر بتشكيك مشكك اياه ولا يحتمل بتقديره ويكون غير مطابق للواقع والظن ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره

مع كونه راجحا والوهم ما عنه الذكر الحكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه مرجوحا والشك ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض

مع تساوي طرفيه عند الذاكر ولما كان الاصول على الاستدلال والعلوم كلها مستند الادلة يحتاج الى المنطق ذكر المصنف القواعد المهمة

من المنطق اقتداء بالغزالي رحمه الله **قال** والعلم ضربان علم بمفرد ويسمى تصورا ومعرفة وعلم بنسبة ويسمى تصديقا وعلما **اقول**

اعلم ان المراد بالنسبة اسناد شيء الى شيء بالنفي او الاثبات وبالمفرد ما يقابلها وكانه فرض ان لا واسطة بينهما [illegible] والتسمية لكونه

مقابلا لها مفردا الا ان المفرد يقابل المركب والعلم قسمان علم بمفرد مثل علمك بمعنى الانسان والكاتب وعلم بنسبة بالنفي حصول صورتها

في العقل فانه قد يتصور اولا بمعنى ايقاعها او انتزاعها الحكم مثل حكمك بان الانسان كاتب او ليس بكاتب ويسمى عند المنطقيين الاول تصورا

والثاني تصديقا وبعض العلماء يسمي الاول معرفة والثاني علما تأسيا بقول النحاة ان المعرفة يتعدى الى مفعول واحد والعلم الى مفعولين

وقال بعض الشارحين النسبة الحكم والمفرد ما ليس بحكم والعلم بما ليس بحكم يندرج تحته العلم بنفس النسبة وحقيقتها وهو ظاهر وعلم

تعلق الحكم لا بحقيقته بل بحصوله فهو التصديق والتصديق ليس بحكم ولما راه بعض المتاخرين ان التصديق قسم من العلم والحكم ليس

بقسم منه وتوقفه عليه لا يقتضي ان يكون قسما منه لجواز ان يكون توقف المشروط على الشرط وهذا الكلام لا يخلو عن خبط لان جعل العلم بحصول

الحكم تصديقا الا ان الحكم نفس النسبة حكما وما قابله تصورا لان العلم بحصول الحكم ان كان بتصور حصول الحكم يلزم ان يكون التصديق تصورا وان

كان بغيره فليبين ان التصور معناه اولا ثم يتكلم عليه ثانيا وايضا يلزم ان يكون الحكم خارجا عن التصديق لان المعلوم خارج عن العلم وما يقال

احد ان الحكم خارج عن التصديق بلا خلاف [illegible] وايضا التصديق والتكذيب اللغويان يعرضان لحصول

الحكم لا للعلم به فتسمية الحكم بالتصديق اولى منه فان قيل العلم من مقولة ان ينفعل والحكم فعل للايقاع او للانتزاع من مقولة ان يفعل

فكيف يصح تقسيمه الى التصديق الذي هو الحكم والى التصور قلت لا محيص عن هذا الا [illegible] ان لا يقسم العلم الى التصور

والى التصديق بل الى التصور الساذج والى التصور مع التصديق كما فعله الشيخ في الاشارات [illegible] قد يعلم تصورا

ساذجا وكذلك قد يعلم تصورا معه تصديق والثاني ان يقسم العلم باعتبار [illegible] الى التصور والتصديق باعتبار المعاني

الذهنية اما الادراك او غيره والثانية اما النسبة اللاحقة [illegible] احتمال الصدق والكذب

اولا والثاني اما [illegible] اللاحقة في اقسام التنبيه كالتمني والترجي والنداء وغيرها [illegible]

المحتملة للصدق والكذب وهو الخبر الذهني [illegible] فاذا تعلق العلم بها فيسمى الادراك الذي هو

التصور والنسبة المذكورة التي هي التصديق **قال** وكلاهما ضروري ومطلوب **اقول** اي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضروري

ومطلوب ويعرف الحصر من تعريفهما **قال** فالتصور الضروري ما لا يتوقف على تقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه [illegible]

اقول اعلم ان التصور اما ان يتقدمه تصور اولا والاول اما ان يكون موقوفا عليه اولا [illegible] والقسمان الاخيران ما لا يتقدمه تصور

وما يتقدمه تصور ولكن لا يتوقف عليه [illegible] متعلقه [illegible] توقف التصور على تصور يتقدمه وذلك لانه اذا كان

متعلقه بسيطا لم يتوقف تصوره على تصور متقدم عليه وذلك كالوجود والشيء فلا بد ان يكون تصوره ضروريا ويلزم على هذا التفسير ان يكون
كل مركب مطلوبا وهو خلاف ما ذهب اليه الجمهور كما ذكروا ايضا يلزم ان لا يكون البسائط تصورها موقوفا على تصور متقدم عليه فهو
نظري لجواز ان يكون تصور البسيط موقوفا على تصور لازم خارج عن حقيقته **قال** والمطلوب بخلافه اي يطلب مفرداته بالحد **اقول**
اي التصور المطلوب بخلاف التصور الضروري وهو ما يتقدمه تصور يتوقف عليه لتحقق التركيب متعلقه قوله اي يطلب مفرداته بعض مفردات
المتصور لكونه مركبا فاذا اريد تصوره بالحد لا بد ان يطلب اجزاؤه اولا ليحد المركب بها والباء في قوله بالحد للسببية اي يطلب مفرداته
بسبب حد المركب وفي بعض النسخ فيحد **قال** والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه **اقول** التفسير المذكور
للتصديق موافق لما ذهب اليه الجمهور ويجوز ان يكون طرفاه كسبيين فلا يتقدمه تصديق او يتقدمه تصديق لكن لا يتوقف عليه
وان كان تصور طرفيه او احدهما بالكسب يكون ضروريا **قال** والمطلوب بخلافه اي يطلب بالدليل **اقول** اي التصديق المطلوب
بخلاف التصديق الضروري لانه يتقدمه تصديق يتوقف عليه ثم يطلب ذلك التصديق بالدليل لان الموصل الى التصديق المجهول
هو الدليل مثال التصديق الضروري النفي والاثبات لا يجتمعان ومثال التصديق المطلوب العالم حادث **قال** واورد على
التصور ان كان حاصلا فلا طلب وان لا فلا شعور به فلا طلب **اقول** تقريره ان التصور يمتنع ان يكون مطلوبا لانه اما ان يكون حاصلا
او لا وعلى التقديرين يمتنع طلبه اما اذا كان حاصلا فلامتناع طلب الحاصل واما اذا لم يكن حاصلا فلامتناع توجه الطلب
نحو ما لا يكون شعور به فيمتنع ان يكون للنفس طالبة له **قال** واجيب بانه مشعور به من وجه والمطلوب تحصيل بعضها
بالبعض **اقول** تقرير الجواب ان يقال لم لا يجوز ان التصور اذا كان حاصلا يمتنع طلبه لان التصور قابل للشدة والضعف فيجوز
ان يكون [illegible] يطلب تصوره بما يكون مشعورا به من جهة عارض من عوارضه بحيث لم يتميز في الذهن عن غيرها الذي هو مشعور
به [illegible] والمطلوب تصوره باعتبار جهة يتعين معناه بها بحيث يمتاز عن غيرها والحاصل ان تصور
الشيء قد يكون ضعيفا بحيث لا يتعين حقيقته بذلك التصور في الذهن ولا يتميز عن غيره وقد يكون بحيث يتعين [illegible] حقيقته ويتميز
عن غيره فهو الحصول باعتبار [illegible] طلبه باعتبار الثاني **قال** واورد ذلك على التصديق **اقول** تقريره
كان التصور **قال** واجيب بانه يتصور [illegible] ثم يطلب بعض احدهما ولا يلزم من حصول البعض حصول الجميع
لزم [illegible] **اقول** تقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان التصديق اذا لم يكن حاصلا يمتنع طلبه قوله لانه لا يكون مشعورا به قلنا لا نسلم انه اذا
لم يكن حاصلا لا يكون مشعورا به لجواز ان يكون النسبة الايجابية او السلبية متصورة ولا يكون حاصلا من حيث التصديق فيتوجه الذهن
نحوه بطلب حصول احدهما على الحكم به [illegible] السلبي على التعيين قوله ولا يلزم [illegible] اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره
ان يقال ان النسبة الايجابية او السلبية اذا كانت متصورة كانت حاصلة فيمتنع طلب حصولها وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه يلزم
من تصور شيء حصوله فلا يلزم من تصور الحكم الايجابي والسلبي حصوله والا يلزم اجتماع النقيضين [illegible] الحكم الايجابي والسلبي
عند تعقل السلب لان تعقل السلب لا يمكن الا بعد تعقل الايجاب [illegible] السلب المطلق [illegible] ولا اختصاص
وهو محال **قال** ومادة المركب مفرداته وصورته هيأته الخاصة **اقول** اعلم ان اجزاء المركب اما ان يكون المركب معها بالقوة وهو
المادة او بالفعل وهو الصورة ولما كان المركب مع مفرداته بالقوة ومع هيأته الخاصة بالفعل كانت مفرداته المادة وهيأته
الخاصة الصورة والهيأة الخاصة ما يحصل [illegible] ويطلق عليها الواحد **قال** الحد حقيقي ورسمي ولفظي **اقول**
لما ذكر ان التصور المطلوب يطلب بالحد اراد ان يشير الى معناه واقسامه واحكامه من شرائطه والحد في اللغة المنع والمراد
هاهنا المعرف الجامع المانع وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون بحسب اللفظ او بحسب المعنى [illegible] والثاني اما ان يكون

مشتملا على جميع الذاتيات او لا والاول الحد الحقيقي والثاني الرسمي ويدخل فيه الحد الناقص وهو غير مفيد لانه لا يفيد
[illegible] من الحدود لان الناقص لا يفيد كنه حقيقة الشيء **قال** فالحقيقي ما انبأ عن ذاتياته الكلية المركبة **اقول**
اي الحد الحقيقي معرف دل على جميع الذاتيات الكلية المجتمعة فقوله ما انبأ كالجنس وقوله عن ذاتياته يخرج التعريف
بالعرضيات وبعض الذاتيات وقوله الكلية يخرج عنه المشخصات فانها ذاتية للشخص من حيث هو شخص
لكن لا يحد بها لان الحد للكليات لا للمشخصات وقوله المركبة يخرج بها الذاتيات التي لم يعتبر تركيبها على وجه يحصل
لها صورة وحدانية مطابقة للمحدود فانها لا يسمى حدا حقيقيا **قال** والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له مثل الخمر مائع يقذف
بالزبد **اقول** اي الحد الرسمي معرف انبأ عن الشيء بلازم له اي مختص به دون غيره لان اللام للاختصاص واحترز به عن العرض
المفارق كالضاحك بالفعل للانسان فانه لا يفيد التعريف وفي المثال المذكور نظر لانه غير لازم مختص بل عرض مفارق
لكن لا مناقشة في المثال **قال** واللفظي ما انبأ بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر **اقول** اي الحد اللفظي معرف
انبأ عن الشيء بلفظ اظهر مرادف فبقوله بلفظ يخرج الحد الحقيقي والرسمي وبقوله اظهر يخرج عنه اللفظ الاخفى والمساوي وبقوله
مرادف يخرج عنه اللفظ الاظهر المباين وفي تعريف الحد اللفظي مؤاخذة لان الخمر ما انبأ عن العقار بلفظ اظهر مرادف بل انبأ
عنه نفسه ويمكن ان يدفع بالعناية وهو ان يقال المحدود بالحد اللفظي هو العقار من حيث هو موضوع له العقار والحد هو الخمر
من حيث هو موضوع له الخمر ولا شك ان مفهوم الخمر من حيث هو موضوع له الخمر انبأ عن مفهوم العقار من حيث هو موضوع له العقار
بلفظ الخمر وهو اظهر مرادف له **قال** وشرط الجميع الاطراد والانعكاس اي اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى **اقول**
شرط الحدود الثلاثة الاطراد وهو استلزام من جانب الوجود اي اذا وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو استلزام من
جانب العدم اي اذا عدم الحد عدم المحدود والحاصل ان الحد يجب ان يكون مساويا للمحدود والا لكان اعم او اخص ومثال الاول الاعم
لم [illegible] للتعريف فان الاعم [illegible] لانه لا يفيد التمييز [illegible] التعريف التمييز واما الاخص [illegible]
[illegible] **قال** والذاتي ما لا يتصور فهم
الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للانسان **اقول** الذاتي ما لا يتعقل ان يفهم الذات قبل فهمه مثل اللونية
للسواد والجسمية للانسان فالاول مثال الذاتي للعرض والثاني للجوهر والذاتي بهذا التفسير يتناول [illegible]
فانها لا يمكن فهم الذات قبل فهمها وقيل ان هذا التعريف غير مانع [illegible] لصدقه على اللازم البين للجنس [illegible] لان اللازم
البين للجنس [illegible] قبل فهم النوع [illegible]
قال ومن ثم لم يكن لشيء حدان ذاتيان **اقول** واعلم ان فهم الذات لا يتصور قبل فهم الذاتي لم يكن لشيء واحد حدان
ذاتيان لان الحد الذاتي للشيء يستلزم تصوره تصور الشيء فاذن يتصور حقيقة المحدود بالحد الاول فالحد الثاني ان كان
عين الاول لم يكن لشيء واحد حدان ذاتيان وقد فرض خلافه هذا خلف وان كان غيره [illegible] وقد تصور الماهية بدونه ضرورة
تصورها بالحد الاول ويلزم ان يكون الحد الثاني ذاتيا [illegible] فهم الذات بدونه هذا خلف ويمكن ان يقرر على هذا الوجه
وهو ان يقال [illegible] لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لم يكن لشيء واحد حدان ذاتيان لان الحد الذاتي ما يفيد كنه الذات
وفهم الذات لا يتصور الا بعد فهم جميع ذاتياته فالحد الذاتي ما اشتمل على جميع ذاتياته ولا يعقد لجميع الذاتيات **قال**
وقد يعرف بانه غير معلل او بالدرك العقل **اقول** وقد يعرف الذاتي بما لا يعلل تعقله ومعناه ان الذات لا يحتاج اتصافها

بالذاتيات اعني متقدمة لعلة الذات فان السواد لون لذاته لا لشيء آخر جعله لونا وقد يعرف الذاتي ايضا بالترتيب
العقلي ومعناه انه متقدم على الذات في الوجودين اعني الخارجي والذهني وكذا في العدمين اي متى وجد الذات
فقد وجد قبلها ومتى عدمت فقد عدم قبلها وحكم العقل بان الذاتي وجد قبلها ولذا قيل الكل متقدم
في جانب الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء لان الكل انما يوجد اذا وجد جميع اجزائه وان كانت العدم بالنسبة الى جزء واحد
لان الكل ينتفي بانتفاء جزء واحد ولو فسر الترتيب بترتب تعقل الذاتي على تعقل الشيء بحيث لا ينفك عنه لم يستقم
ولا يلزم ان يكون الذاتي متاخرا في التعقل عن الشيء لان الترتيب يقتضي التاخر وهو ظاهر لان تعقل الذات عند قبل
تعقل الذاتي **قال** وتمام الماهية هو النوع وهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية والمميز الفصل والمميز عن
منها النوع **اقول** لما فرغ الماتن اراد ان يبين اقسام الذاتي من الجنس والفصل والنوع اعلم ان الكلي ان كان تمام حقيقة ما هو
وهي معاني الجميع ما عداها لا زائدا ومفارقا وليس تلك الحقيقة الماهية كما قال وان كان السابق كما هو بحسب
ما يعتضيه كل لفظ هو ماهية حقيقة الشيء وخبر عن تمام الماهية ليكون الجواب مطابقا للسؤال فتمام
الماهية للشيء هو المقول في جواب ما هو كالحيوان الناطق المقول في جواب السؤال بما هو عن الانسان وتمام
جزء الماهية المشترك هو الجنس كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه تمام المشترك بين الانسان وبين غيره من الحيوانات
وتمام الجزء المميز اما كالناطق بالنسبة الى الانسان هو الفصل ومن الحصر الاول انه اذا تمام ماهية الشيء او داخل
فيها والاول هو المقول في جواب ما هو والثاني اما ان يكون تمام الذاتي المشترك بين الماهية وغيرها اولا والاول هو
الجنس والثاني هو الفصل سواء اختص بها او لم يختص لها اذا اختص بها فظاهر واما اذا لم يختص بها فلانه لا يكون
جزء الجميع للماهية بل لا ينفي البساطة فيكون جزءا لبعضها دون بعض فيميزها عن الآخر جزءا فيكون فصلا فان
قيل على الوجه الاول ذكر المصنف انحصار الجزء في الجنس والفصل لجواز ان يكون ماهية مركبة من امرين او امور متساوية
فلم يكن شيء منها جنسا ولا فصلا فهو عدم اشتراكه وعدم كونه تمام الجزء المميز اجيب بان هذا الاحتمال
غير مطابق للوجود ومخالف للاصول القدماء ولنا برهان دال على امتناعه لا يليق ذكره في هذا الكتاب
والمركب من الجنس والفصل النوع اعني بالاضافة وقيل يريد به النوع المطلق وهو وهم لان النوع يطلق
على الاضافي والحقيقي بالاشتراك اللفظي لا المعنوي حتى يقال للقدر المشترك بينهما النوع المطلق اللهم
الا ان يراد بالمطلق غيرها لهما فيه ليكون اصطلاحا جديدا **قال** والجنس ما استعمل على مختلف الحقيقة
وكل من الجنس والنوع وتطلق النوع على من اخذ معنى الحقيقة فالجنس الوسط نوع ما الاول الا الثاني
والبسائط بالعكس **اقول** لما ذكر الجنس والنوع اراد ان يذكر رسومها فقوله ما استعمل مقول في جواب
ما هو مشتمل على مختلف الحقيقة فبقوله في جواب ما هو خرج الفصل والخاصة والعرض العام لان
شيئا منها غير مقول في جواب ما هو وبقوله بالحقيقة خرج النوع لانه مقول في جواب ما هو مشتمل على مختلف بالعدد
لا بالحقيقة وكلام المختلف الذي يقال عليه الجنس في جواب ما هو النوع بعينه مضافه واللام في المختلف
للعهد والمعهود قوله مختلف بالحقيقة فيخرج عنه الفصل والخاصة والعرض العام لان الجنس لا يقال
على شيء منها في جواب ما هو الا انه يشكل بالصنف والشخص فان الجنس مقول في جواب ما هو على الاصناف

والانواع واشخاصها وقيل اللام في المختلف للعهد اي المختلف لذاته بالحقيقة فلا يرد النقض بالشخص والصنف لان
اختلاف الشخص والصنف بالحقيقة لا لذاته بل بواسطة النوع وهو ضعيف لان المعهود مختلف بالحقيقة لذاته ويمكن ان يجاب
عن الاشكال بانه اراد بالحقيقة في قوله مختلف بالحقيقة الماهية من حيث هي من غير اعتبار العوارض اللاحقة المصنفة
او المشخصة واللام في قوله بالحقيقة يفيد هذا المعنى فتم يخرج الصنف والشخص لان اختلافهما بالعوارض والنوع
يطلق على معنيين احدهما نوع حقيقي وهو ما اقول مقول في جواب ما هو على كثيرين متفقة بالحقيقة فبقوله
جواب ما هو خرج الفصل والخاصة والعرض العام وبقوله متفقة بالحقيقة خرج الجنس والفرق بينهما ان الجنس المتوسط
كالجسم النامي نوع بالمعنى الاول لان فوقه جنس يقال عليه وعلى غيره في جواب ما هو ولا يمكن ان يكون نوعا بالمعنى الثاني ضرورة
كونه مقولا في جواب ما هو على مختلف بالحقيقة وهي الانواع المندرجة تحته والبسائط على ما فيها سابقة الاجزاء
اما كالوحدة والنقطة بالعكس اي يكون نوعا بالمعنى الثاني ضرورة كونها مقولة في جواب ما هو على المتفقة بالحقيقة اي
افرادها ولا يكون نوعا بالمعنى الاول ضرورة عدم اندراجها تحت جنس والا لم يكن بسائط **قال** والعرض اما لازم
وهو لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته وهو لازم للماهية بعد فهمها كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة
ولازم للوجود خاصة كالحدوث للجسم الظلالة والعارض بخلافه وهو الذي يزول كسواد الغراب والزنجي ومنه ما لا يزول
كصفرة الذهب **اقول** العرض بخلاف الذاتي وهو ما يمكن فهم الماهية قبل فهمه وهو ينقسم الى لازم وعارض
لانه ان لم يمكن مفارقته عن الشيء فهو اللازم والا فهو العارض فقوله فاللازم ما لا يتصور مفارقته اي لا يمكن انفكاكه
واللازم قسمان لازم للماهية بعد فهمها اي يلزم فهمه بعد فهم الماهية من حيث هي كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة
فانه يلزم فهم الفردية بعد فهم هذه الثلاثة وكذا الزوجية للاربعة وانما قال بعد فهمها ليخرج عنها الذاتي وان كان
لا حاجة اليه لانه خرج بقيد العرض الا انه ذكره تاكيدا ويمكن ان يقال خرج بقوله بعد فهمها لازم الماهية في الوجود فانه
كما لا يلزم فهمه بعد فهمها ولازم للوجود اي يلزم الماهية في الوجود ولا يلزم فهمه في الفهم والتصور لهذا قال
خاصة كالحدوث للجسم فانه يلزمه في الوجود ولا يلزم فهمه بعد فهم الجسم ولذلك اختلفوا في حدوث الجسم بعد تصوره وكما لظل
للجسم فانه لازم له بحسب الوجود لا الفهم والفرق بين المثالين ان الاول لازم للجسم في الوجود من غير
اعتبار شرط والثاني لازم له في الوجود بشرط ان يكون كثيفا مقابلا للمضيء لانه لولا ذلك القيد لما كان عرضا مفارقا
ولا يمتنع ان يكون العرض باعتبار لازما وبدونه مفارقا والعارض بخلاف اللازم وهو ما يمكن مفارقته عن الشيء وان لم يفارق
ابدا لان دوام الثبوت لا ينافي امكان السلب والعرض المفارق قد لا يزول اصلا عن معروضه كسواد
الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب **قال** وصورة الحد الحقيقي الجنس الاقرب ثم الفصل **اقول**
لما كان الحد الحقيقي مركبا من الذاتيات وقد علم ان كل مركب له مادة وصورة اراد ان يشير الى مادة الحد الحقيقي وصورته
ولما كان ذكر الصورة مستلزما لذكر المادة من غير عكس خص الصورة بالعقد فقال وصورة الحد الحقيقي لان اللام
فيه للعهد والمعهود الحد الحقيقي الجنس الاقرب ثم الفصل ومعناه ان التركيب الحاصل بسبب وضع الجنس الاقرب اولا
ثم الفصل ثانيا صورة الحد الحقيقي لانه لو لم يوضع كذلك لم يحصل للحد صورة وحدانية مطابقة للمحدود كما هو
عليه وتبين من ذكر ان مادة الحد الحقيقي الجنس الاقرب والفصل وانما اختار لفظ ثم على الفاء لانه بعيد

٩

انا اخذ الفصل عن الجنس بلا لزوم لان ثم للتراخي فيجوز ان يكون الثاني متخلفا عن المتقدم بخلاف الفاء فانه للتعقيب فلو
اتى به بدل ثم لكان مشعرا بعدم تخلف الفصل عن الجنس والواقع خلافه ولما ذكر صورة الحد الحقيقي ومادته اراد ان
يشير الى خلل كل واحد منهما فبدا بخلل الصورة لان الصورة اقرب الى المحدود من المادة قال وخلل الاول نقص اقول
اي خلل الجزء الصوري من الحد الحقيقي بان يوضع الفصل اولا ثم الجنس لانه لم يحصل للاجزاء صورة وحدانية مطابقة
للمحدود وكان الدليل عليه لكن لا يكون خطأ لان الحدود الناقصة صحيحة لتمييز المحدود عن غيره اذا دائما قال
وخلل المادة خطأ ونقص اقول اي خلل مادة الحد الحقيقي قسمان لانه اما من جهة المعنى وهو خطأ او من جهة
اللفظ وهو نقص قال فالخطأ كجعل الموجود والواحد جنسا وكجعل العرض الخاص نوعا وفصلا فلا ينعكس
وترك بعض الفصول فلا يطرد اقول اعلم ان الخطأ على انواع منها ان يجعل العرض العام جنسا كجعل الموجود
والواحد جنسا للانسان فيقال الانسان موجود ناطق وواحد ناطق ومنها ان يجعل الخاصة المفارقة مكان
الفصل الحقيقي في التعريف كان يقال الانسان الحيوان الكاتب فان الكاتب عرض خاص نوعي للانسان وقد جعل فصلا
فلا ينعكس الحد لوجود المحدود بدونه ضرورة وجود الصبي بدون خاصته المفارقة ومنها ان يترك بعض الفصول كترك
النابت [illegible] ان يعد من جملة الناطق وفصلا مشتركا بين الانسان والملائكة فلا يطرد الحد ضرورة وجود
الحد بدون المحدود في الملائكة [illegible] الامثلة الثلاثة من جهة المادة لوضع العام موضع الخاص فوضع
الصورة غير مختلة فلا يكون الخلل الا من جهة المادة قال وكتعريف الشيء بنفسه مثل الحركة عرض نقلة وان ان حوس
الشيء اقول ومن انواع الخطأ تعريف الشيء بنفسه اي بما اشتمل على نفس المحدود كما مثل المصنف بان يقال الحركة نقلة فان
تعريف الانسان والحركة مشتمل على الشيء والحركة النقلة وهما نفس [illegible] الحركة [illegible] المصنف الحدود
في الاول عرض وفي الثاني جوهر وانما اختص الخلل فيها بالمادة لانه اخذ فيها نفس الشيء مكان الفصل قال
وكجعل النوع والجزء جنسا مثل الشر ظلم الناس والعشرة خمسة وخمسة اقول ومن انواع الخطأ اخذ نوع الشيء
او جزءه المحمول مكان جنسه مثاله الاول قولنا الشر ظلم الناس فان الظلم نوع من الشر اخذ مكان جنسه
ومثال الثاني قولنا العشرة خمسة وخمسة فان الخمسة غير محمولة على العشرة واخذت مكان جنسها والخلل في الامثلة
انما اختص بالمادة لانه اخذ فيها غير الجنس مكانه قيل الخطأ في اقسام الستة كما يقع في الحد الحقيقي فقد يقع في
الحد الرسمي المركب من العرضيات ايضا وفيه نظر لان الحد الرسمي المركب الوضعي لا يوجد فيه جنس
ولا فصل فكيف يمكن ان يوجد غيرهما مكانهما ولا يمكن ان يقال لما كان الحد الرسمي على الوجه الذي اعتبره المصنف
متناولا للحدود الناقصة لما مر والحدود الناقصة جاز ان يشتمل على الجنس والفصل من هذه الجهة
يمكن ان يقع الخطأ المذكور في الحد الرسمي المذكور عقيب الرسمي يختص به اذ لا مدخل للخفاء والتوقف فيه قال
ويختص الرسمي بالاخفى والمساوي في المعرفة والجهالة كتعريف العدد الزوج عدد يزيد على الفرد
بواحد وبالعكس فانهما متساويان ومثل النار جسم كالنفس ومثل الشمس كوكب نهاري فان النهار يتوقف
على الشمس اقول اللام في الاخفى للعهد والمعهود الاخفى المختص الى ويختص الحد الرسمي بالاخفى المختص الظاهر
لانه لو لم يكن الاخفى الى آخره لا صدق المحدود بدونه فيلزم عدم الانعكاس ولو لم يكن مختصا الى آخره لصدق بدون المحدود

فيلزم

فيلزم عدم الاطراد ولو لم يكن ظاهرا لم يفد لان المساواة في الظهور والخفاء عند العقل الايصال للتعريف الامتناع الترجيح
من غير مرجح وكذا الاخفى لامتناع ترجيح المرجوح وكذا ما يتوقف تعقله على تعقل المحدود للامتناع توقف الشيء على ما يتوقف عليه مثال
تعريف الشيء بما يساويه في الظهور والخفاء قولنا الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد فان معرفة الزوج بالفرد وهما متساويان
عند العقل في الظهور والخفاء او بالعكس مثل الفرد عدد يزيد على الزوج بواحد ومثال تعريف الشيء بالاخفى قولنا النار جسم
كالنفس فان النفس اخفى من النار عند العقل وقد عرف النار بها ومثال تعريف الشيء بما يتوقف تعقله على الحد قولنا الشمس
كوكب نهاري فانه عرف الشمس بالنهار والنهار يتوقف تعقله على تعقل الشمس لان النهار عبارة عن وقت ظهور الشمس فوق الافق فكان
واحدة من هذه التلبيسات ردا لما قبلها فلهذا اخره عنه قال والنقص كاستعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية
اقول اعلم ان النقص وهو الخلل في المادة من جهة اللفظ انما يكون باستعمال الالفاظ غريبة على السامع كتعريف الخلق بالديس
مثلا والالفاظ المشتركة كالشمس عين او مجازية كالطرف صلوة وانما جعل النقص اللفظي على الخطأ ولم يكن اللفظ اقوى
لان النقص الصوري لا يتعلق بقسم الحقيقي والرسمي وهذا اللفظ دون المعنى قال ولا يحصل الحد ببرهان لانه يستلزم
حكما على المحكوم عليه فلو قدر في الحد لكان مسلوكا عن المحكوم عليه اقول اي لا يمكن اقامة البرهان على
ثبوت الحد للمحدود لان البرهان وسط يستلزم ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فلو قدر البرهان على الحد لزم ان يكون مسلوبا فالثبوت
عين المحكوم عليه لنفسه مسلوبا الثبوت عين المحدود لنفسه لان البرهان اذا كان مسلوبا للثبوت الحد الذي هو جميع اجزاء
المحدود للمحكوم عليه الذي هو المحدود ولكان مسلوبا الثبوت عن المحكوم عليه لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء انما يكون بواسطة
ثبوت اجزائه له فما يكون علة لثبوت اجزاء الشيء يكون علة لثبوته له ومحال ان يتوقف ثبوت الشيء لنفسه وثبوت اجزائه له على
غيره لان الحكم بثبوت الشيء لنفسه وثبوت اجزائه لا يتوقف الا على تصوره وتصور اجزائه وانما سمي البرهان وسطا
لانه هو الوسط للحكم بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في النتيجة وعلى الوجه الذي قررناه يندفع ما قيل ان الحد ليس نفس
المحدود فلا يستلزم ثبوت عين المحكوم عليه لنفسه قال ولان الدليل يستلزم تعقله فاستدل عليه فلو دل عليه لزم الدور
اقول هذا دليل آخر على ان الحد لا يحصل بالدليل وتقريره ان الدليل على الشيء يستلزم تعقل ما يستدل عليه والمستدل
عليه هو الحكم بثبوت الحد للمحدود فيكون الدليل عليه موقوفا على تعقل المحدود والحد والحكم بثبوت احدهما للآخر فلو دل
على ثبوت الحد للمحدود لكان ثبوت الحد للمحدود موقوفا على الدليل وتعقل المحدود موقوف على ثبوت الحد للمحدود
ضرورة استفادة تعقل المحدود من ثبوت الحد فيكون تعقل المحدود موقوفا على الدليل والدليل عليه موقوف
على تعقله فيلزم الدور وهو محال فان قيل لا نم لزوم الدور لان الدليل على ثبوت الحد للمحدود موقوف على تعقل المحدود باعتبار
ما والاعلى تعقل حقيقته وتعقل حقيقة المحدود موقوف على الدليل فلا يكون دورا اجيب عنه بان المثبت بالدليل ثبوت
الحد للمحدود من حيث هو حد له فيجب تصوره من هذه الحيثية وتصوره بهذه الحيثية يوجب تصور المحدود بحقيقته
فيكون الدليل عليه موقوفا على تعقل المحدود بحقيقته فيلزم الدور قال فان قيل فليناقض التصديق اقول هذا نقض اجمالي
للدليل الثاني وتوجيهه ان يقال ان الدليل الذي ذكرتم على امتناع اكتساب الحد بالدليل مشارك التصديق جار في بيان امتناع
اكتساب بالدليل لان الدليل على التصديق يتوقف على تعقل التصديق فلو كان التصديق مستفادا من الدليل لزم الدور فلو صح
الدليل الذي ذكرتم لزم امتناع حصول التصديق بالدليل والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله قال قلنا دليل التصديق

في حصول ثبوت النسبة او نفيها الا على تعقلها **اقول** اجاب عنه المصنف بانا لا نم ان مثل الدليل المذكور جار في التصديق قوله
لان الدليل على التصديق يتوقف على تعقل التصديق فلو كان التصديق مستفادا منه لزم الدور قلنا لا نم لزوم التصديق
لو كان مستفادا من الدليل لزم الدور وذلك لان دليل التصديق على ثبوت النسبة او نفيها هو الحكم بالايجاب او السلب لا تعقل
تعقل النسبة بالايجابية او السلبية فيكون ثبوت النسبة او نفيها موقوفا على الدليل لا على تعقلها والدليل على ثبوت النسبة
او نفيها موقوف على تعقلها لا على ثبوتها فلا يلزم الدور بخلاف ما نحن بصدده فان الدليل موقوف على تعقل المحدود و
تعقل المحدود موقوف على الدليل فيكون دورا **قال** ومن ثم منع الحد **اقول** اي ومن اجل ان الحد لا يحصل بالدليل لا يحصر
ان منع الحد بان يقال لم قلتم بان الانسان هو الحيوان الناطق مثلا دليلا لو وجب على الحاد اقامة الدليل عليه لان
المنع يشعر بطلب الدليل والدليل عليه ممتنع واعلم ان المنع في اصطلاح اللغة طلب الدليل على ما ادعاه ولما كان امتناع الدليل على الحد
اصلا لامتناع منع الحد ومراد كالجمل النسبة الى الفرع عبر عنه بثم مجازا **قال** ولكن يعارض ويبطل **اقول**
لما ذكر ان الحد لا يمنع اراد ان يذكر طريق المنازعة فيه وهو المعارضة وابطاله اما المعارضة على المقابلة على
سبيل المنافعة فيه اي الخلاف بان يكون ما اورده حدا احرا يدعي عليه بوجه من الوجوه او مساويا او الخلل اما في طرده او عكسه او غيرهما
من الشرائط المعتبرة في الحد فاما ان يبطل الحد **قال** اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وقصد مدلوله لغة او شرعا
فدليله النقل بخلاف تعريف الماهية **اقول** اعلم ان ما ذكره من امتناع تحصيل الحد بالدليل مخصوص بما اذا قصد بذكر
الحد تعريف الحقيقة اما اذا قصد مدلوله لغة او شرعا كما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وقصد بذكر الحيوان الناطق انه
مدلول الانسان لغة او شرعا فلا يمتنع اثباته بالدليل ولهذا استدل بقوله اما ادعاء لا يمتنع اثباته بالدليل لان الحاد
يدعي بان مدلول لفظ الانسان هو الحيوان الناطق شرعا او لغة فيمكن اثباته بنقل اهل اللغة او الشرع الا ان اهل اللغة
هذا الحد والدليل على ذلك النقل من اهل اللغة والشرع بخلاف تعريف الماهية لان معناه ان ماهية الانسان متصورة
من الحيوان الناطق ولا يمكن الدليل عليه لما ذكرنا ولما فرغ عن بحث التصورات وما يتعلق به من الحدود والاثبات شرع في
التصديق وما يتعلق به من العكس والنقيض والدليل والبرهان **قال** ويسمى كل تصديق قضية ويسمى البرهان مقدمات
اقول التصديق على المذكور الذي يحتمل الصدق والكذب يسمى قضية ويراد بها القول الجازم والخبر ويسمى القضايا التي هي اجزاء
البرهان اي القياس مقدمات لان المقدمة قضية جعلت جزء قياس **قال** والحكم الاول فيها اما خرجي اولا والثاني
اما مشترك جزئية او كلية اولا فهذه اربعة شخصية ومحصورة جزئية وكلية ومهملة كل منها موجبة وسالبة للتحقيق المهملة
الجزئية فاهملته **اقول** هذه قسمة للقضية الحملية الى الكلية والجزئية والمهملة والشخصية وبيانه ان الجزء الاول منها الى المحكوم
عليه في القضية الحملية اما ان يكون معينا اي شخصا واحترز به عن الجزئي الاضافي او كليا والاول يسمى شخصية كقولنا هذا الطوق
صحيح والثاني اما ان يكون الحكم فيها على ما صدق عليه الكلي من الافراد او على الكلي نفس الكلي والثاني اما ان يبين فيها ان
الحكم على كل الافراد او بعضها او لم يبين فيها فان بين يسمى جزئية محصورة لان الحكم على البعض وسورها وهو اللفظ
الدال على كمية افراد المحكوم عليه بعض او واحد ان كانت موجبة كقولنا بعض العبادة وضوء وبعض ليس وليس
بعض وليس كل ان كانت سالبة كقولنا بعض العبادة ليس بوضوء وان كان الحكم على كل الافراد يسمى قضية كلية وسورها
كل ان كانت موجبة كقولنا كل وضوء عبادة ولا شيء ولا واحد وكل ليس ان كانت سالبة كقولنا لا شيء من الوضوء بعبادة

وان لم يبين فيها ان الحكم على كل ما صدق عليه الكلي من الافراد او على بعضه يسمى مهملة كقولنا الانسان في خسر والثالث
وهو ان يكون الحكم على نفس مفهوم الكلي لا على ما صدق عليه من الافراد يسمى طبيعية ومنهم من جعل الحكم على نفس مفهوم
الكلي من غير قيد العموم كقولنا الانسان جوهر ويسمى عامة ان كان الحكم فيها على نفس المفهوم بقيد العموم كقولنا
الانسان نوع فان النوع انما يصدق على الانسان بقيد العموم ولما لم يكن البحث فيهما اعني في القضية الطبيعية والعامة
مفيدا او لذا لم يتعرض لهما في احكام القضايا من العكس والتناقض وغيرهما اعرض المصنف عن ذكرهما في هذا
التقسيم فبقي اربع قضايا شخصية وجزئية محصورة وكلية ومهملة وكل واحدة منها اما موجبة ان حكم فيها بثبوت
احد الطرفين للاخر واما سالبة ان حكم فيها برفع هذا الثبوت فيصير ثماني قضايا والمتحقق في المهملة الجزئية اي
يلزم من صدق المهملة الجزئية وبالعكس اما الاول فلانه مهما صدق الحكم على ما صدق عليه الانسان من الافراد تصدق
على بعض افراد الانسان لان ما صدق عليه الانسان من الافراد اما كلها او بعضها وعلى التقديرين تصدق
الحكم على البعض فيلزم صدق الجزئية واما الثاني فلانه مهما صدق الحكم على بعض الانسان صدق على ما صدق عليه
الانسان من الافراد في الجملة فيلزم صدق المهملة فيكون ذكر الجزئية في احكام القضايا مغنيا عن ذكر المهملة فلذلك
اهملت في احكام القضايا ولم يتعرض لها وما قيل المهملة يحتمل صدقها كلية ويحتمل صدقها جزئية وعلى التقديرين فالجزئية
متحققة والكلية محتملة فلان الحكم فيها لم يبين عموما ولا خصوصا بل اهملت سهو وذلك لان تحقق الجزئية في المهملة واحتمال
الكلية فيها بسبب ان الحكم فيها لم يتبين عموما ولا خصوصا بل اهملت فكيف يصح تعليل الاهمال بتحقق الجزئية واحتمال
الكلية فيها **قال** ومقدمات البرهان قطعية لينتج قطعيا لان لازم الحق حق وينتهي الى ضرورية والا لزم التسلسل
اقول اعلم ان البرهان هو القياس اليقيني المنتج لنتيجة قطعية اي يقينية فلا بد ان يكون جميع مقدماته قطعية لان مقدماته
لازمة له ولازم الحق حق ولا يلزم ان يكون مقدمات البرهان ضرورية اي بينة بنفسها لجواز ان يكون جميعها او بعضها مطلوبة
قطعية مستنتجة قطعية بل لا بد ان ينتهي الى الضروريات والا اي وان لم ينته الى الضروريات لزم التسلسل لانه يكون
تلك المقدمات مكتسبة من مقدمات اخر وتلك ايضا مكتسبة وهلم جرا فيلزم التسلسل ولما كان الدور ايضا تسلسلا
بالآخرة في الامور المتناهية استغنى بذكر التسلسل عن ذكره **قال** والامارات ظنية او اعتقادية ان لم يمنع مانع
اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي لزوالها مع قيام موجبها **اقول** اي واما الامارات فنتيجتها ظنية
واعتقادية لا مطلقا بل بشرط ان لا يكون مانع عن حصول الظن والاعتقاد وذلك لان الامارات هي كون المقدمات الظنية
الصرفة او الاعتقادية او مختلطا من واحدة منها ومن القطعيات وعلى التقادير لا تكون الامارات قطعية بل
ظنية او اعتقادية والظنية والاعتقادية لا تفيد الا ظنية او اعتقادية لكن بشرط ان لا يمنع مانع اذ ليس بين الظن وبين العقل
الذي هو نتيجة الامارات وبين امر تالي الامارات المنتج لها ربط عقلي اي علاقة طبيعية تقتضي استلزام الامارات
لنتائجها اذ لو كان بينهما ربط عقلي لما زال الظن المنتج والاعتقاد مع قيام موجبها اي الامارات كما في التالي فالمقدم ثم
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانا اذا شاهدنا مركوب القاضي مثلا وحده على باب دار حصل لنا الظن
بحضور القاضي فيها فهذا المركوب القاضي وحده على باب الدار امارة الظن بحضور القاضي فيها فاذا دخلنا الدار
وظهر غيبته زال الظن المذكور مع قيام موجبه وهو الامارة والمانع اما دليل عقلي او حسي تعارض الامارة اما العقلي

فكما لدليل القطعي الدال على نقيض الوجود لشيء محسوس فانه مانع للازم للاجماع الدال على تحقق وجود محسوس وامّا الحسي فكالمثال
الذي ذكرنا **قال** ووجه الدلالة في الضرب الاول ان الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب اندراجه فيلتقي موضوع الصغرى
ومحمول الكبرى **اقول** لما بين ان الضروب الاربعة منتجة بين وجه الدلالة فيها بحيث يلزم من العلم بهما العلم بالمطلوب
ووجه الدلالة فيها وهو السبب الذي اوجب لزوم العلم بالمطلوب من العلم بالمقدمتين ان الصغرى خصوص والكبرى عموم وذلك
لان الحكم في الكبرى على جميع ما صدق عليه الاوسط فيتناول ما هو اصغر وغيره والحكم في الصغرى بخصوص الاصغر فقط ولا نعني
بكون الصغرى خصوصا والكبرى عموما الا هذا واذا كان كذلك كان الصغرى خصوصا والكبرى عموما على الوجه المذكور وجب اندراج
الاصغر تحت الاوسط في الحكم الاكبر على جميع ما صدق عليه الاوسط لان الاصغر من جملتها فيلتقي الاصغر وهو موضوع الصغرى
اعني الاصغر ومحمول الكبرى اعني الاكبر ايجابا في الاول والثالث لكون الكبرى موجبة وسلبا في الثاني والرابع لكون الكبرى سالبة مثال الاول قولنا الوضوء عبادة
وكل عبادة تصح بنية فانه يلزم منه ان الوضوء يصح بنية ومثال الثاني قولنا النبيذ مسكر ولا شيء من المسكر بحلال فانه يلزم منه
ان النبيذ ليس بحلال وانما اختص البيان بالشكل الاول لرجوع البواقي اليه وقد يحذف احدى مقدمتي الدليل للعلم بها وهي اما
الصغرى او الكبرى مثال ما اذا كانت الصغرى محذوفة قولنا الوضوء يحتاج الى النية لان كل عبادة تحتاج اليها فان الصغرى
وهي قولنا الوضوء عبادة قد حذفت ومثال ما اذا كانت الكبرى محذوفة قولنا الوضوء لا يصح بدون النية لان الوضوء عبادة فان
الكبرى وهي قولنا كل عبادة لا يصح بدون النية قد حذفت **قال** والضروريات منها المشاهدات الباطنة وهي التي لا تفتقر
الى العقل كالجوع والالم ومنها الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل كعلمك بوجودك وان النقيضين لا يصدقان معا ومنها المحسوسات
وهي ما يحصل بالحس ومنها التجربيات وهي ما يحصل بالعادة كاسهال السقمونيا والاسكار ومنها المتواترات وهي ما يحصل
بالاخبار تواترا كبغداد ومكة **اقول** لما ذكر ان مقدمات البرهان لا بد ان ينتهي الى الضروريات اراد ان يشير اليها فذكر
ما هو المشهور منها لا الجميع لان القضايا الحدسية والقضايا التي قياساتها معها من الضروريات ولم يذكرهما فلذلك قال منها لان
من للتبعيض وليقتصر ايضا على بيان ما ذكره المصنف وهي خمسة الاول المشاهدات الباطنة وهي القضايا التي يستعين الانسان
في التصديق بها بالقوى الباطنة فهي لا تفتقر الى العقل اي لا يفتقر في حصول طرفيها عند المشاهدة الى العقل كالجوع والالم
فان حصولها عندنا بمشاهدتها لا يفتقر الى العقل ولهذا تحصل للبهائم والمجانين واما الحكم فيها فيفتقر الى العقل ان كان
كليا كان سائر القضايا وان كان جزئيا فيفتقر الى العقل ايضا على راي من يقول ان الحاكم مطلقا هو العقل سواء كان الحكم كليا
او جزئيا اذا لحس ظاهرا او باطنا لا حكم له الثانية الاوليات وهي القضايا التي تحصل بمجرد العقل اي لا يتوقف حكم العقل
بها الا على تصور طرفيها فقط سواء كان تصور طرفيها جزئيا كعلمك اي تصديقك بوجودك او كليا كتصديقك بان النقيضين لا يصدقان
اصلا الثالثة المحسوسات وهي القضايا التي يستعين فيها في التصديق بها بالحواس الظاهرة كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة
الرابعة التجربيات وهي القضايا التي تحصل بالعادة اي بتكرار المشاهدة على وجه يفيد عقدا قويا لا يشك فيه وتلك العادة حاصلة
من تكرار المشاهدة وحصول العلم بالوقوع للتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا باسهال المسهل الذي هو السقمونيا فان
وقوع تكرار الاسهال عقيب ملاقاة المسهل البدن يحصل ذلك الحكم وكحكمنا باسكار المسكر الخامسة المتواترات وهي قضايا تحصل
للنفس بالاخبار تواترا اي بكثرة متوالية موجبة لسكون النفس بكونها تامّة يزول معها الشك بسبب كثرة الشهادات بحيث يحيل
العقل تواطؤ الشهداء على الكذب كحكمنا بوجود بغداد ومكة **قال** وصورة البرهان اقتراني واستثنائي والاقتراني ما

اقول لما ذكر مادة البرهان شرع في صورته وهي القول المؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر ويسمى عند المنطقيين قياسا وقد عرفنا بذلك القيود المذكورة والقياس ينقسم الى اقتراني
واستثنائي فالاقتراني القياس الذي لا يذكر اللازم اي النتيجة ولا نقيضه فيه بالفعل كقولنا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام
فيلزم منه ان النبيذ حرام وهو لا يكون مذكورا فيه بالفعل ولا نقيضه والاستثنائي نقيضه اي ما يكون اللازم او نقيضه مذكورا فيه
بالفعل كقولنا لو كان الوضوء عبادة لم يصح بدون النية لكن الوضوء عبادة يلزم منه ان لا يصح بدون النية وهو مذكور فيه بالفعل
وكقولنا لو كان الوضوء صحيحا بدون النية لما كان عبادة لكن عبادة ينتج انه لا يكون صحيحا بدون النية فان نقيضه مذكور فيه بالفعل
قال فالاول بغير شرط ولا تقسيم ويسمى المبتدا فيه موضوعا والخبر محمولا وهي الحدود فالوسط الحد المكرر وموضوع
المطلوب محمول الاكبر وذات الاصغر الصغرى وذات الاكبر الكبرى **اقول** الاول اي القياس الاقتراني بغير شرط اي لا يكون فيه
مقدمة مشتملة على الشرط وهي المتصلة ولا تقسيم اي لا يكون فيه مقدمة مشتملة على التقسيم وهي المنفصلة والحاصل ان القياس الاقتراني
لا يكون من متصلة ولا منفصلة وقيل عليه بانه يشكل هذا بالقياسات الاقترانية الشرطية واجيب عنه بانه يمكن ان يقال المراد
بغير شرط ولا تقسيم انهما غير لازمين في الاقتراني فان الاقتراني لا يلزم ان يكون من متصلة او منفصلة بخلاف الاستثنائي فانه
يلزم ان يكون احدى مقدمتيه متصلة او منفصلة ويمكن ان يقال الانفصال كان مثال الاقترانيات الشرطية غير مذكورة في كتب المتقدمين
لكونها غريبة بعيدة عن الطبع وقلة الاحتياج اليها لم يعتبرها المصنف وانما عدها من القياسات الاقترانية في هذا المختصر
والاقترانيات الحملية يسمى المبتدأ اعني المحكوم عليه في القول الذي هو جزء القياس الاقتراني موضوعا ويسمى الخبر اعني المحكوم
به محمولا والموضوع والمحمول في مقدمتي القياس تسمى حدودا واما انها تسمى حدودا لانها ثلثة والوسط هو الحد المكرر ويسمى
اي موضوع اللازم اعني النتيجة يسمى الاصغر ومحموله يسمى الاكبر وذات الاصغر اعني المقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى وذات
الاكبر اي المقدمة التي فيها الاكبر تسمى الكبرى **قال** ومثال الدليل الذي يقوم على ابطال النقيض والمطلوب بعضه وقد يقوم على
الشيء والمطلوب عكسه احتيج الى تعريفها **اقول** مثال الاول قياس الخلف فان الدليل يقوم على ابطال نقيض النتيجة و
المطلوب النتيجة ومثال الثاني كما يقع في الاشكال الثلثة المغايرة للاول فانها عند ردها الى الاول قد يقوم الدليل على
اثبات شيء والمطلوب عكسه كما سيجيء ومن هنا ظهر ان ذلك احتيج الى تعريف التناقض والعكس وبيان شرائطهما واحكامهما
قال فالنقيضان كل قضيتين اذا صدقت احديهما كذبت الاخرى والعكس **اقول** لما كان بيان العكس متوقفا على التناقض
من غير عكس بدأ بالتناقض فقال النقيضان كل قضيتين اذا صدقت احديهما كذبت الاخرى وبالعكس اي اذا كذبت احديهما
صدقت الاخرى واحترز بالقيد الاخير عن سائر المتقابلين فانه اذا صدق احدهما كذب الاخر لكن لا يلزم من كذب احدهما صدق
الاخر لجواز خلو المحل عنهما ويلزم على هذا التعريف ان القضية مع لازم نقيضها المساوي متناقضان لانه اذا صدق احدهما
كذب الاخرى وبالعكس كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق وكذا يلزم ان النقيضان كل قضيتين يستلزم صدق احديهما
لذاته كذب الاخرى وبالعكس ليخرج القضية مع لازم نقيضها المساوي لانه وان استلزم صدق احديهما كذب الاخرى لكن
لا لذاته بل بواسطة ان لازمها المساوي **قال** فان كانت شخصية فشرطها ان لا يكون بينهما اختلاف في النفي والاثبات
متحد الحمل بالذات والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان والمكان والشرط **اقول** لما ذكر تعريف النقيضين
شرع في بيان شرائطها فبدأ بشرائط القضايا الشخصية لكونها عامة فان كانت القضية شخصية فشرطها ان يكون نقيضا

لشخصية اخرى لم يكن بين الشخصيتين اختلاف في الكيف الا الاختلاف بالنفي والاثبات وانما قيد الاختلاف بقوله في الكيف ليدخل
فيه نحو هذا انسان هذا ليس ببشر فانهما متناقضان مع اختلافهما بغير النفي والاثبات وهو الاختلاف في اللفظ واما
اشتراط اتحاد الشخصيتين في غير النفي والاثبات فلانه يجب ان يتحد الجزء الاول اي الموضوع والمحمول بالذات والمعنى كقولنا زيد كاتب زيد
ليس بكاتب وبالاضافة كقولنا زيد اب لعمرو وزيد ليس باب لعمرو وبالجزء والكل كقولنا الزنجي اسود كله وكذا الجزء وبالقوة والفعل
كقولنا الخمر مسكر بالقوة الخمر ليس بمسكر بالقوة وكذا الفعل وبالزمان كقولنا زيد نائم اي في هذا الزمان زيد ليس بنائم في هذا الزمان
وبالمكان كقولنا زيد جالس في الدار زيد ليس بجالس في الدار وبالشرط كقولنا الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض الجسم ليس
بمفرق للبصر بشرط كونه ابيض وانما اشترط في تناقض الشخصيتين اتحاد هذه الامور لانه لو اختلف واحد منها
لم يتحقق التناقض بينهما قال ولا بد من اختلاف الموضوع لانه لو اتحد جاز ان يكذبا في الكلية كل انسان كاتب ولا
الحكم بعرض خاص بنوع وتصدقان في الجزئية لانه غير منفصل فنقيض الكلية الموجبة سالبة و نقيض الجزئية الموجبة سالبة
كلية اقول اي ولا بد في القضية الشخصية بل المحصورة يلزم مع الشرائط المذكورة في الشخصية اختلاف الموضوع في القضيتين
بالكم اي بالكلية والجزئية والحاصل انه يجب ان يكون الموضوع في احديهما كليا وفي الاخرى جزئيا لانه لو اتحد الموضوع في القضيتين
بالكم جاز ان يكذبا في الكلية مثل قولنا كل انسان كاتب ولا شيء من الانسان بكاتب لان الحكم بالكاتب على الانسان حكم بعرض
خاص بنوع غير شامل لجميع افراده فلا يصدق السلب عن كل افراده ولا الثبوت لكلها ضرورة ثبوته لبعض الافراد وسلبه
عن بعضها ولم يصدقا اي لو اتحد الموضوع في القضيتين بالكم جاز ان يصدقا في الجزئية كقولنا بعض الانسان كاتب بعض الانسان
ليس بكاتب لان الموضوع في القضية الجزئية غير متعين فيجوز ان يكون البعض المحكوم عليه بالسلب غير البعض المحكوم عليه بالايجاب
فيجوز صدقهما معا واذا تبين ان اختلاف الموضوع بالكم شرط في تناقض المحصورتين فنقيض القضية الكلية الموجبة قضية
جزئية سالبة كقولنا كل انسان حيوان فان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان ونقيض القضية الجزئية الموجبة سالبة كلية كقولنا
بعض الحيوان انسان فان نقيضه لا شيء من الحيوان بانسان واذا كانت السالبة الجزئية نقيضا للموجبة الكلية وان السالبة الكلية
نقيضا للموجبة الجزئية يكون الموجبة الكلية نقيضا للسالبة الجزئية والموجبة الجزئية نقيضا للسالبة الكلية لان التناقض انما يتحقق من الجانبين
قال وعكس كل قضية يلزمها على وجه يصدق اقول لما ذكر التناقض شرع في بيان العكس والمراد بالعكس المستوي
وهو عبارة عن تحويل معنوي بها اي تبديل كل واحد من طرفي القضية اعني المحكوم عليه وبه بالاخر فيتناول عكس الحمليات والشرطيات
لان المحكوم عليه يتناول الموضوع والمقدم والمحكوم به يتناول المحمول والتالي قوله على وجه يصدق فيه نظر لانه يلزم منه ان يكون
قولنا بعض الحيوان انسان حيوان عكسا لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان لانه يصدق عليه هذا التعريف لانه بدل كل من الطرفين
بالاخر على وجه صدق وليس كذلك بالاتفاق لان عكس السالبة يكون سالبة وبالعكس الا ان يقال المراد بالصدق
قوله على وجه يصدق انه على وجه متى صدق الاصل صدق العكس لان بقاء الصدق في الكيف شرط في العكس لان العكس لازم للاصل
وصدق اللازم شرط في صدق الملزوم ويجب ان يعتبر بقاء الكيف ايضا لان الجمهور اصطلحوا على هذا قال فعكس
الموجبة الكلية موجبة جزئية وعكس السالبة الكلية سالبة كلية وعكس الموجبة الجزئية مثلها ولا عكس للسالبة الجزئية اقول عكس الموجبة
الكلية جزئية موجبة لانه اذا صدق قولنا كل انسان حيوان يجب ان يصدق بعض الحيوان انسان والا لصدق نقيضه وهو قولنا لا شيء من
الحيوان بانسان فنجعله كبرى للاصل هكذا كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان ينتج لا شيء من الانسان بانسان هذا خلف ولا ينعكس الموجبة الكلية كلية

الكلية لان الموجبة الكلية لجواز كون المحمول اعم من الموضوع فلا يصدق العكس كليا كقولنا كل انسان حيوان فانه لا يصدق كل حيوان
انسان في عكسه وعكس الكلية السالبة مثلها اي السالبة الكلية لانه اذا صدق لا شيء من الانسان بحجر وجب ان يصدق لا شيء من الحجر بانسان
والا لصدق نقيضه وهو قولنا بعض الحجر انسان فنجعله صغرى للاصل هكذا بعض الحجر انسان ولا شيء من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر ليس بحجر
هذا خلف وعكس الموجبة الجزئية مثلها اي الموجبة الجزئية بيانه كما في الموجبة الكلية ولا عكس للسالبة الجزئية لانه يصدق
قولنا ليس بعض الحيوان بانسان ولا يصدق في عكسه ليس بعض الانسان بحيوان هذا اذا كانت السالبة الجزئية غير الخاصة
واما الشرطيات فالمنفصلة منها لا تنعكس لان مقدمها لا يتميز عن تاليها بالطبع واما المتصلة فعكسها على قياس
الحمليات وبيانها كبيانها قال واذا انعكست الكلية الموجبة بنقيض موجبة ما صدقت وهو عكس السالبة سالبة
اقول لما ذكر العكس المستوي اراد ان يشير الى عكس النقيض وهو عبارة عن تبديل كل من طرفي القضية بنقيض الاخر مع بقاء الكيف
والصدق واذا انعكست الموجبة الكلية لا الجزئية فانها لا تنعكس عكس النقيض بنقيض موجبة اي يلزم كل من طرفي الموجبة
الكلية بنقيض الاخر صدقت مثلا اذا صدق كل انسان حيوان يجب ان يصدق كل ما ليس بحيوان ليس بانسان والا لصدق نقيضه وهو قولنا
ليس كل ما ليس بحيوان ليس بانسان ويستلزم بعض ما ليس بحيوان انسان وينعكس بالعكس المستوي الى قولنا بعض الانسان ليس بحيوان وكان الاصل
كل انسان حيوان هذا خلف وانما قلنا ان الموجبة الجزئية لا تنعكس بعكس النقيض لانه يصدق بعض الحيوان هو ليس بانسان
ولا يصدق في عكس نقيضه بعض الانسان هو ليس بحيوان ثم اي وجدنا ان الموجبة الكلية ينعكس عكس النقيض الى الموجبة
الكلية انعكست السالبة كلية او جزئية بعكس النقيض اي السالبة الجزئية لانه يتم بيانه على نمط عكس النقيض للموجبة الكلية
مثلا اذا صدق بعض الانسان ليس بحجر وجب ان يصدق ليس بعض ما ليس بحجر ليس بانسان والا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ما ليس
بحجر ليس بانسان وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل انسان حجر وقد كان من الاصل بعض الانسان ليس بحجر هذا خلف واذا انعكست السالبة الجزئية
اي السالبة الجزئية ينعكس السالبة الكلية ايضا لان السالبة الجزئية لازمة للسالبة الكلية ولازم اللازم لازم الخاص
ولا ينعكس السالبة الكلية اي السالبة الكلية لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بلا حيوان ولا يصدق في عكس نقيضه لا شيء
من الحيوان بلا انسان ضرورة صدق قولنا بعض الحيوان لا انسان وكذا الحكم في عكس نقيض المتصلة قال والمقدمتين باعتبار
الوسط اربعة اشكال اقول المحمول في الموضوع النتيجة موضوع لمحمولها ما محمول الثاني موضوع ثم انه عكس الاول
اعلم ان الشكل هو الهيئة الحاصلة بسبب وضع الاوسط عند الحدين اعني الاصغر والاكبر وللمقدمتين باعتبار وضع الوسط اربعة
اشكال لان الوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او موضوعا في الصغرى محمولا
في الكبرى فالاول الشكل الاول وانما يكون الوسط محمولا للموضوع النتيجة موضوعا لمحمولها اي الوسط يكون محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى والثاني هو ان يكون الوسط محمولا لهما اي لموضوع النتيجة ولمحمولها اي يكون الوسط محمولا في الصغرى
والكبرى والثالث هو ان يكون الوسط موضوعا لهما اي لموضوع النتيجة ولمحمولها اي يكون الوسط موضوعا في الصغرى
والكبرى والرابع عكس الاول اي يكون الوسط موضوعا للموضوع النتيجة محمولا لمحمولها اي يكون موضوعا في الصغرى محمولا في
الكبرى قال فالداخل في كل شكل باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة كانت تقديراته ستة عشر ضربا
اقول الضرب هو اقتران الصغرى بالكبرى ويسمى اقترانية والضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل بحسب الحصر العقلي
باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة لا الجهات ستة عشر لان الصغرى يمكن ان يكون احدى المحصورات الاربع

الاخص على ان ساعود كله — والمبهم اي الكم حصر

سيحين فيه نظر اذ السالبة لا تستلزم الموجبة الا اذا كان موضوع السالبة موجودا

الصغرى والكبرى

للموجبة الكلية والسالبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الجزئية وكذلك الكبرى والحاصل من ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر
قال الشكل الاول اشهرها ولذلك سموه [illegible] رجوع الى [illegible] المطالب الاربعة اقول الشكل الاول ابين
من الاشكال الباقية لان انتاجه بديهي بخلاف الاشكال الباقية فانها غير بديهية الانتاج ولذلك يتوقف غيره من الاشكال الباقية
على رجوعه الى الشكل الاول لان بيان انتاجها اما بالخلف او بالعكس او بالافتراض وعلى جميع التقادير يتوقف على رجوعها
اليه ولذلك سمي [illegible] ويكون الاول اشرف الاشكال لما ذكرنا ولانه ينتج المطالب الاربعة اعني المحصورات الاربع قال
وشرط انتاجه ايجاب الصغرى او حكمها [illegible] الاوسط وكلية الكبرى ليندرج فينتج ستة اربعة موجبة كلية او جزئية وكلية
او سالبة [illegible] كل وضوء عبادة وكل عبادة [illegible] فكل وضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية فبعض الوضوء عبادة
وكل عبادة [illegible] بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية اقول اراد ان يبين شرائط انتاج الضروب في كل
شكل وعدد ضروبه المنتجة فبدأ بالاول لتوقف الثاني عليه فنقول شرط انتاج الشكل الاول ايجاب الكيفية على الصغرى اي
حكم [illegible] بان يكون سالبة [illegible] وانما اشترط ايجاب الصغرى ليندرج [illegible] مع [illegible] فيتعدى [illegible] الى الاصغر
الذي يوافقه لان الصغرى لو كانت سالبة لم يتوافق [illegible] بل بباينه فلا يتعدى الحكم [illegible] الى الاصغر لان
الحكم على الشيء لا يستدعي الحكم على ما ينافيه ومن خلاف للموجب للعقم [illegible] صدق القياس [illegible] مع توافق الطرفين تارة ومع تباينهما
تحقق ما ذكرنا كما تقول لا شيء من الانسان بحجر وكل حجر جماد والحق الايجاب بان [illegible] والتباين [illegible] لو بدلنا الكبرى بقولنا
وكل حجر جسم كان الحق قولنا كل انسان جسم وهو التوافق وكذا الصغرى [illegible] مع الكبرى [illegible] وكلية الكبرى [illegible] شرط
انتاج الشكل الاول [illegible] الكلية كلية الكبرى ليندرج [illegible] الاصغر [illegible] فيتعدى الحكم [illegible] الاصغر [illegible]
ينتج القياس لانه لو كانت الكبرى جزئية لم يندرج [illegible] الاصغر [illegible] لجواز ان يكون البعض المحكوم عليه في الكبرى غير المحكوم به
في الصغرى فلم يتعد الحكم [illegible] الى الاصغر [illegible] الاختلاف بحقيقة كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق والحق
الايجاب [illegible] بعض [illegible] ناطق [illegible] لو بدلنا الكبرى بقولنا بعض الحيوان فرس كان الحق السلب وصدق قولنا بعض
[illegible] وعند اعتبار هذين الشرطين يسقط [illegible] مع [illegible] وكل واحد من الموجبتين [illegible] الجزئيتين
وبقي اثنا عشر ضربا يبقى اربعة موجبة كلية [illegible] موجبة [illegible] سالبة وانما قدم الموجبة على الكلية والجزئية [illegible] الاول
وقدم الكلية على الموجبة [illegible] الثاني لان [illegible] الصغرى [illegible] الكبرى [illegible] ذكر الموجبة [illegible] الصغرى
[illegible] بخلاف الكلية والجزئية فانهما [illegible] بشرطين [illegible] وذكر الكلية [illegible] الكبرى [illegible] لان الكلية [illegible] الكبرى شرط
بخلاف الموجبة والسالبة الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية [illegible] موجبة كقولنا كل وضوء
عبادة وكل عبادة تفتقر الى النية فكل وضوء تفتقر الى النية الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة ولا شيء من
العبادة بصحيح بدون النية فلا شيء من الوضوء بصحيح بدون النية الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض الوضوء عبادة
وكل عبادة تصح بالنية فبعض الوضوء يصح بالنية الرابع من صغرى موجبة جزئية وكبرى كلية سالبة ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض الوضوء
عبادة ولا شيء من العبادة بصحيح بدون النية فبعض الوضوء لا يصح بدون النية قال الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه
في الايجاب والسلب وكلية الكبرى [illegible] اربعة [illegible] سالبة [illegible] او جزئية [illegible] الكبرى [illegible] باطل
كما تقول [illegible] لان كلية الكبرى [illegible] لو كانت [illegible] لنعكس [illegible] عكست الصغرى [illegible] سالبة [illegible]

عكس النتيجة [illegible] لا يمكن [illegible] جزئية سالبة اقول الشكل الثاني وهو الذي يكون الاوسط محمولا في الطرفين النتيجة شرط ايجاب
الكيف والكم اختلاف مقدمتيه بالسلب والايجاب وكلية الكبرى فيسقط بمقتضى الشرطين اثنا عشر ضربا كل واحد من الخمسة كبرى
مع الاربع بحسب الشرط الثاني [illegible] الجزئيتين للموجبتين والكلية السالبة مع السالبتين بحسب الشرط الاول وبقي الضروب المنتجة
اربعة الكلية الموجبة مع السالبتين والكلية السالبة مع الموجبتين اما بيان اشتراط الامرين الاولين فان هذا الشكل لا يبين
انتاجه بالذات الى الشكل الاول بعكس احدى مقدمتيه اما الكبرى فيكون الضرب الاول والثالث بعكسه الاستقامة وهو الضرب
الرابع بعكس النقيض واما الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة كما في الضرب الثاني فلو كانت المقدمتان متفقتين في الايجاب
والسلب كانتا موجبتين فان عكست الكبرى [illegible] الشكل الاول [illegible] الكبرى في الاول جزئية لان
الموجبة لا تنعكس الا جزئية وان عكست الكبرى [illegible] الصغرى وجعلها كبرى لتصير الصغرى في الشكل الاول سالبة فلا يلتقي [illegible] الكبرى
في النتيجة الا بالايجاب ولا بالسلب والباشا [illegible] الشكل [illegible] لا ينتج [illegible] واما بيان اشتراط الامر الثاني وهو كلية
الكبرى فلان الكبرى لو كانت [illegible] تنعكس فواضح لانه لو كانت جزئية لم يمكن عكسها كلية فلا يصح ان يكون كبرى في الاول وان عكس الصغرى
فلا بد ان يكون سالبة كلية لتنعكس سالبة كلية وتجعل كبرى فيلاقي الصغرى والكبرى في الاول لانها لو كانت موجبة تنعكس كلية لان
كانت سالبة جزئية لم تنعكس اصلا واذا كانت الصغرى سالبة فلا بد ان تكون الكبرى موجبة كلية [illegible] النتيجة سالبة جزئية وهي عكس
النتيجة عند عكس الصغرى والسالبة الجزئية لا تنعكس واعلم ان البيان الذي ذكره المصنف انما يتم لو لم يكن لبيان هذه الضروب
وجه اخر غير العكس وهو ممنوع لجواز ان يبين بالخلف كما في الجميع او بالافتراض كما في الضروب الجزئية ومن الشرطين [illegible] بالاختلاف
الموجب للعقم كما بينه للمتطفين قال الاول من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل غائب مجهول الصفة ولا شيء مما يصح بيعه ليس مجهول الصفة ولا شيء
عكس الكبرى [illegible] كليتان والكبرى موجبة [illegible] الغائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم ولا ذمة كالاول [illegible] بعكس الصغرى
وجعلها الكبرى وعكس النتيجة ثم جزئية موجبة وكلية سالبة بعض الغائب مجهول وما يصح بيعه ليس بمجهول والا ذمة بعض الغائب
لا يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى ثم جزئية سالبة وكلية موجبة بعض الغائب ليس بمعلوم وما يصح بيعه معلوم ويتبين بعكس الكبرى
[illegible] بعود اليها اقول لما ذكر الشرائط شرع في بيان الضروب المنتجة الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية
مثاله كل غائب مجهول الصفة ولا شيء مما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الاول
ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى [illegible] الكبرى جزئية والصغرى سالبة [illegible] الضرب الثاني من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة
كلية مثاله كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه فهو معلوم الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه بيانه بعكس الصغرى
وجعلها الكبرى ثم عكس النتيجة ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى لان الكبرى موجبة والموجبة لا تنعكس الا جزئية وهي لا تصلح لان تكون
كبرى في الاول الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض الغائب مجهول الصفة وكل ما
يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فبعض الغائب لا يصح بيعه بيانه بعكس الكبرى ولا يمكن بعكس الصغرى وتلك لصار الكبرى جزئية
والصغرى سالبة في الاول الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض الغائب ليس
بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة فبعض الغائب لا يصح بيعه ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى ولا لصار الكبرى
جزئية في الاول ولا بعكس الصغرى لان السالبة الجزئية لا تنعكس وعلى تقدير انعكاسها تصير الكبرى جزئية في الاول وقد بين المصنف
بعكس نقيض الكبرى وقيل ان هذا البيان انما يستقيم لو كانت السالبة مستلزمة للموجبة المعدولة ثم يجعل صغرى في الاول

وهو ممنوع لان التباين من الموجبة المعدولة الطرفين صدق السالبة عند عدم الموضوع بخلاف الموجبة المعدولة [illegible]
لان الصغرى السالبة [illegible] بل مستلزمة للموجبة المعدولة لكنها مستلزمة للموجبة السالبة المحمول الا ان الموجبة السالبة المحمول [illegible]
لا تستدعي وجود الموضوع [illegible] هذه الموجبة مع عكس نقيض الكبرى **قال** وتبين [illegible] الضروب بالخلف [illegible] بعض
النتيجة وهو كل [illegible] بعض الصغرى الصادقة ولا خلاف [illegible] بعض [illegible] المطلوب صدق **اقول** وتبين ايضا بيان لان [illegible] هذا
الضرب [illegible] الشكل الثاني بالخلف [illegible] طريق الخلف في هذا الشكل [illegible] يجعل نقيض النتيجة [illegible] صغرى و[illegible] كبرى
القياس لكليتها [illegible] الشكل الاول [illegible] الضرب الرابع تقول [illegible] يصدق قولنا بعض [illegible]
لا [illegible] نقيضه وهو كل [illegible] بعض [illegible] معلوم [illegible] بالفرض لانها كبرى القياس
فينتج [illegible] معلوم [illegible] وهو نقيض الصغرى الصادقة فيلزم [illegible] فاسد [illegible] المستلزم [illegible]
خلاف [illegible] صورته [illegible] الشكل الاول الحق المبين ولا خلل [illegible] القياس [illegible] الصادقة فيلزم الخلل [illegible]
نقيض المطلوب **قال** الشكل الثالث شرطه [illegible] الصغرى [illegible] وكلية [illegible]
[illegible] لانه [illegible] عكس احديهما [illegible] الصغرى فان [illegible] الصغرى سالبة وعكسها [illegible]
كان العكس [illegible] الكبرى [illegible] سالبة لم [illegible] مطلقا وان كانت موجبة [illegible] عكس النتيجة [illegible] كلية
احديهما [illegible] الكبرى [illegible] او عكسها [illegible] جزئية [illegible] الصغرى عكس [illegible] **اقول**
الشكل الثالث [illegible] بحسب [illegible] وكيفيتها [illegible] الصغرى موجبة [illegible] الموجبة
اعلم ان [illegible] احديهما كلية [illegible] الضروب المنتجة [illegible] الشرطين [illegible] الصغرى [illegible] الكلية [illegible]
[illegible] الموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية [illegible] الشرط الاول [illegible] الصغرى فلان
هذا الشكل [illegible] الى الشكل الاول [illegible] بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة او بعكس
الصغرى وجعلها صغرى [illegible] وعكسها [illegible] الشكل الاول [illegible] امتناع كون الصغرى سالبة [illegible] الاول
وانما [illegible] مطلقا [illegible] الشكل الرابع [illegible] عكس الكبرى [illegible] سالبة [illegible]
مطلقا اذ لا قياس عن سالبتين [illegible] الرابع [illegible] مطلقا [illegible] الكبرى موجبة [illegible]
لا تنعكس [illegible] جزئية فاذا جعلتها الصغرى الصغرى [illegible] كبرى [illegible] سالبة جزئية [illegible] عكس النتيجة [illegible]
الجزئية لا تنعكس واما الشرط الثاني وهو كلية احديهما [illegible] الكبرى [illegible]
[illegible] الكبرى [illegible] الصغرى [illegible] اذا عكست الصغرى [illegible] اذا عكست الكبرى وجعلتها
صغرى [illegible] لا ينتج [illegible] جزئية [illegible] الصغرى [illegible] عكس موجبة [illegible]
سالبة [illegible] لان الصغرى [illegible] بعكس [illegible] الكبرى [illegible]
الصغرى [illegible] وعكس الموجبة جزئية [illegible] النتيجة [illegible] جزئية [illegible]
انتاج ضروب هذا الشكل [illegible] العكس [illegible] بالخلف [illegible]
والاول [illegible] الاختلاف [illegible] جزئية [illegible]
[illegible] هذا الشكل [illegible] الجزئية [illegible] الاصغر [illegible] الضرب الاول

تكلفون كل انسان حيوان [illegible] كل انسان ناطق [illegible] بالحيوان [illegible] الناطق [illegible] واما الضرب
الرابع فكقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس [illegible] الحيوان اعم [illegible] الفرس واذا كان [illegible] الاكبر
فلا يصدق عليه [illegible] كلها ولا يسلب عنه [illegible] كلها فيكون النتيجة جزئية [illegible] الضربان [illegible] الجزئية
[illegible] الثالث [illegible] الجزئية **قال** الاول [illegible] كلية موجبة كل [illegible] بعض المقال
[illegible] بعكس الصغرى جزئية موجبة [illegible] بعض [illegible] كالاول [illegible]
كلية موجبة [illegible] موجبة كل [illegible] بعض [illegible] بعكس الكبرى [illegible] وجعلها الصغرى وعكس
النتيجة [illegible] كلية [illegible] كل [illegible] بعض [illegible]
[illegible] بعكس الصغرى [illegible] جزئية موجبة [illegible] بعض [illegible]
[illegible] كلية موجبة [illegible] سالبة كل [illegible] بعض [illegible] بعكس الكبرى [illegible]
وجعلها الصغرى [illegible] عكس النتيجة [illegible] بالخلف [illegible] بعض النتيجة [illegible] الاكبر
اقول الضرب الاول [illegible] الشكل الثالث [illegible] كليتين [illegible] موجبة جزئية [illegible] بعض [illegible]
[illegible] بعكس الصغرى [illegible] بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة الضرب الثاني
[illegible] الكبرى كلية [illegible] موجبة جزئية بعض [illegible] بعض [illegible]
بعكس الصغرى [illegible] بعكس الكبرى [illegible] الشكل الاول الضرب الثالث [illegible]
[illegible] الصغرى كلية [illegible] موجبة جزئية [illegible] بعض [illegible] بعكس الكبرى
[illegible] عكس النتيجة [illegible] بعكس الصغرى [illegible] الاول الضرب
الرابع [illegible] كليتين والكبرى سالبة [illegible] سالبة جزئية [illegible] متفاضلا [illegible] بعض [illegible]
[illegible] بعكس الصغرى [illegible] بعكس الكبرى [illegible] الصغرى سالبة [illegible] الاول
الضرب الخامس [illegible] موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية [illegible] سالبة جزئية بعض [illegible]
[illegible] متفاضلا [illegible] بعض [illegible] بعكس [illegible] الكبرى [illegible]
الصغرى [illegible] بعكس الكبرى [illegible] الاول [illegible] الضرب السادس [illegible]
جزئية موجبة كلية صغرى [illegible] سالبة جزئية كبرى [illegible] سالبة [illegible] بعض [illegible] متفاضلا [illegible] بعض
[illegible] متفاضلا [illegible] بعكس الصغرى [illegible] الاول [illegible] بعكس
الكبرى [illegible] لا تنعكس [illegible] الصغرى [illegible] سالبة [illegible]
[illegible] الكبرى [illegible] الموجبة [illegible] بعكس الكبرى
وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة [illegible] بالخلف وطريقه في هذا
الشكل [illegible] نقيض النتيجة [illegible] كبرى [illegible] صغرى [illegible] الاول [illegible] الكبرى [illegible]
تقول في الضرب السادس [illegible] يصدق قولنا بعض [illegible] متفاضلا [illegible] الصدق قولنا كل [illegible]
[illegible] متفاضلا [illegible] الصغرى [illegible] قولنا كل [illegible] متفاضلا

وفيه كانت الكبرى بعضها لم لا يباين بجنسه متفا فلهذا اختلف **قال** الشكل الرابع وليس بقليل ولا باخر الا لاكبر
لان هذا انتج عكسه والحمل انه ساقط لانها لا ينعكس وان بعينا وقلنا فان كانت الثانية بلا قياس ولو
كانت الاولى لم يصلح للكبرى واذا كانت الصغرى موجبة كلية فالكبرى على الثلث ولو كانت سالبة كلية فالكبرى
موجبة كلية لانها لو كانت جزئية بعينه حتى جعلها الصغرى وعكس النتيجة لو عكس وبعينه لم يصلح للكبرى
وان كانت سالبة كلية لم يلاقيا بوجه فان كانت موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية لانها لو كانت موجبة كلية
وفعلنا الاول لم يصلح للكبرى ولو فعلت الثاني صارت الكبرى جزئية ولو كانت جزئية موجبة فلا يعد منه
خمسة **اقول** قد توهم بعض الناس انه لا فرق بين الشكل الاول والرابع الا بالتقديم والتاخير فان ما قد يجي اول
جعل موضوعا للرابع وبالعكس فدفع المصنف هذا الوهم بان قال ان ينتج الشكل الرابع ليس بعينها نتيجة
الشكل الاول بل عكسها اعلم ان ان الجزئية هذا الشكل ساقطة لانه بيان هذا الشكل اما بعكس كل واحد
من المقدمتين ووضع العكس مقام الاصل ليرتد الى الشكل الاول او بعكس الكبرى فقط ليرتد الى الثاني او بعكس
الصغرى فقط ليرتد الى الثالث واما بالقلب بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليرتد الى الاول ثم بعكس النتيجة
فلو كانت احدى المقدمتين سالبة جزئية لم يمكن بيانه بالعكس اصلا لانها لا تنعكس ولا بالقلب ايضا لان السالبة الجزئية
قبل القلب اما صغرى او كبرى فان كانت كبرى لم يتلاقى المقدمتان بعد القلب لصيرورتها صغرى الصغرى سالبة جزئية
في الاول ولو كانت صغرى لم يصلح بعد القلب لان يكون كبرى في الاول لكونها جزئية فسقط بعض هذا الشرط سبعة
الضروب فاذا كانت الصغرى موجبة كلية ينتج مع الكبريات الثلث وان كانت سالبة كلية لا ينتج الا مع الكبرى الموجبة
الكلية لان الكبرى اذا كانت جزئية وثبت انه لم تنعكس وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة والنتيجة سالبة جزئية
صغرى في كبرى القياس في الموجبة الجزئية ان السالبة الكلية وان السالبة الجزئية لا تنعكس ولو عكست الكبرى الجزئية وجعلها
كبرى فان لم يعكس الصغرى ليرتد القياس الى الثالث فلم يصلح ان يكون للصغرى ولو عكس الصغرى ايضا ارتد
الى الاول فلم يصلح عكس الصغرى لان يكون صغرى في الاول ولا الكبرى لان يكون كبرى فيه لصيرورة الصغرى سالبة
والكبرى جزئية في الاول هذا اذا كانت الكبرى موجبة جزئية على تقدير كون الصغرى سالبة كلية واما اذا كانت الكبرى
سالبة كلية فلم يتلاقى المقدمتان ولا عكسها اصلا فسقط الصغرى الا السالبة الكلية مع الكبريات الا الكبرى
الموجبة الكلية وان كانت الصغرى موجبة جزئية فلا ينتج الا مع الكبرى السالبة الكلية لان الكبرى ان كانت موجبة كلية
وفعلنا الاول اي القلب بان جعلنا الكبرى صغرى والصغرى كبرى لم يصلح الجزئية للكبروية في الاول ولو فعلت
الثاني اي العكس صارت الكبرى جزئية في الاول او عكس المقدمتين لان الصغرى جزئية والكبرى موجبة
كلية وهي لا تنعكس الا جزئية ولو عكس الكبرى فقط صار القياس عن جزئيتين في الثالث لانه بعكس الكبرى وحدها
يرتد الى الثالث ولو عكس الصغرى فقط ارتد الى الثاني فيصير القياس عن موجبتين في الثاني ولعل المصنف لم
يعتبر الرد الى الثاني والثالث فلهذا اقتصر على قوله صارت الكبرى جزئية هذا اذا كانت الكبرى موجبة كلية فاما اذا
كانت موجبة جزئية فلا يعد منه اذ لا قياس عن جزئيتين في الاشكال الثلثة اصلا فالصغرى الموجبة الجزئية يسقط
مع الكبريات الثلث فالضروب المنتجة خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبريات الثلث الغير السالبة الجزئية والصغرى

الثالث

ان السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية وقد نظم البيانات
ايضا نظرا لما ذكر في الثاني والثالث في الاول لم يثبت بالاختلاف **قال** الاول كل عادة مفقودة
الى السنة وكل وضوء عادة فينتج بعض المفقود وضوء ويتبين بالقلب فيهما وعكس النتيجة مثال الثاني
جزئية كل عادة لا مستغنى وكل وضوء عادة فينتج كل مستغنى ليس بوضوء ويتبين بالقلب وعكس
النتيجة كل مباح مستغنى وكل وضوء ليس بمباح فينتج بعض المستغنى ليس بوضوء ويتبين بعكسها معا مثال
معنى وكل وضوء ليس بمباح وهلم مثال **اقول** الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثاله كل عادة
مفقودة الى النية وكل وضوء عادة ينتج بعض المفقود الى النية وضوء وبيانه بقلب المقدمتين بان يجعل الصغرى
كبرى والكبرى صغرى ليرتد الى الاول وينتج موجبة كلية ثم يعكس النتيجة الى الموجبة الجزئية النتيجة المطلوبة ولا يمكن
بيانه بعكس المقدمتين لانه لا يصير القياس في الاول من الجزئيتين ولا بعكس الصغرى لانه لا يصير القياس عن
موجبتين في الثاني ويمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث وينتج المطلوب ولا ينتج هذا الضرب كلية لان
بيانه اما بالقلب ليرتد الى الاول ثم عكس النتيجة والموجبة الكلية انعكس كليا او بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث
والثالث لا ينتج الا جزئية وهذا البيان على طريقة المصنف وفيه ما فيه والاولى ان يقال انما لا ينتج هذا
الضرب الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر فيه اعم من الاكبر فلم يصدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل انسان
حيوان وكل ناطق انسان فلا يصدق الاولنا بعض الحيوان ناطق وهذا الضرب اخص الضروب للمنتج الموجبة
فلا يكون واحد منها منتجا للكلية الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثاله كل عادة
مفقودة الى النية وبعض الوضوء عادة فبعض المفقود الى النية وضوء وبيانه بالقلب كما في الاول و
لا يمكن بيانه بعكس المقدمتين ولا الى القياس في الاول عن جزئيتين ولا بعكس الصغرى ولا الى القياس
عن موجبتين جزئيتين في الثاني ويمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث وينتج المطلوب الضرب الثالث
من الكليتين والكبرى موجبة سالبة كلية مثاله كل عادة لا تستغني عن النية وكل وضوء عادة فينتج كل مستغنى
عن النية ليس بوضوء وبيانه بالقلب ثم عكس النتيجة وانما كانت النتيجة كلية لان السالبة الكلية تنعكس كنفسها
ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين او الكبرى ويمكن بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني وينتج المطلوب الضرب
الرابع من كليتين والكبرى سالبة جزئية مثاله كل مباح مستغن عن النية وكل وضوء ليس بمباح فينتج بعض المستغني
ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين ليرتد الى الاول ولا يمكن بيانه بالقلب لانه صارت الصغرى سالبة في الاول ويمكن
بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني وبعكس الكبرى ليرتد الى الثالث ولا ينتج هذا الضرب كلية اما على طريقة المصنف
فلان بيانه بالعكس وعند العكس صار احدى المقدمتين جزئية او القياس على هيئة الثالث وعلى التقديرين لا ينتج
الا جزئية وفيه ما فيه والحق ان يقال انه لان الاصغر جاز ان يكون اعم من الاكبر فلم يكن الاكبر مسلوبا عن الاصغر
كليا كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان وهذا الضرب اخص من الخامس فلا ينتج الخامس الا جزئية
الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج ايضا سالبة جزئية مثاله بعض المباح مستغن عن النية
وكل وضوء ليس بمباح ينتج بعض المستغنى عن النية ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين او بعكس احديهما ولا يمكن بيانه بالقلب

19

ويلزم اتحاد الصغرى في الاول بالسالبة والكبرى جزئية ويكفي بيان جميع الضروب بالخلف اذ الضروب المنتجة للموجبة فكالثالث
واما الضروب المنتجة للسالبة فكالثاني قال والاستثنائي ضربان ضرب بالشرط ويسمى المتصل والشرط مقدما والجزاء
تاليا والمقدمة الثانية استثنائية وشرطها احد امرين ان يكون مستثنى بعين المقدم ويلازمه عين التالي او بنقيض التالي
ويلازمه نقيض المقدم وهذا حكم كل لازم مع ملزومه ويلازم [illegible] حاصل [illegible] فهذا انسان فهو حيوان او ليس
بانسان [illegible] أقول لما فرغ عن القياس الاقتراني شرع في القياس الاستثنائي وهو ما يكون النتيجة او نقيضها
مذكورا فيه بالفعل وهو قسمان متصل ومنفصل وذلك لان احدى مقدمتيه شرطية فان كانت متصلة وفيها حرف
الشرط والجزاء يسمى القياس متصلا [illegible] بالشرط ويسمى المتصل وان كانت الشرطية منفصلة وفيها
حرف الانفصال يسمى القياس منفصلا وابتدأ المصنف بالمتصل [illegible] الجزء الاول المقترن به
حرف الشرط يسمى مقدما لتقدمه والجزء الثاني المقترن به حرف الجزاء يسمى تاليا لانه يتلوه والمقدمة الثانية
منه يسمى استثنائية لاشتمالها على حرف الاستثناء وشرط انتاجه ان يكون مستثنى بعين المقدم او بنقيض التالي لانه لو
استثنى نقيض المقدم او عين التالي لم ينتج لجواز ان يكون التالي اعم من المقدم فلا يلزم من تحقق المقدم ولا انتفائه
ولا من انتفاء المقدم تحقق التالي او انتفاؤه لجواز صدق العام مع [illegible] فاذا استثنى عين المقدم ينتج عين التالي
لان تحقق الملزوم يقتضي تحقق اللازم واذا استثنى نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم
وهذا حكم كل لازم مع ملزومه لانه يلزم من عين الملزوم عين اللازم ومن نقيض اللازم نقيض الملزوم ولا يلزم من تحقق
اللازم تحقق الملزوم ولا عدمه ولا من انتفاء الملزوم تحقق اللازم ولا انتفاؤه مثاله ما ذكره ان كان هذا انسانا
فهو حيوان فانه يلزم من تحقق الانسان تحقق الحيوان ومن انتفاء الحيوان انتفاء الانسان ولا يلزم من انتفاء الانسان انتفاء الحيوان
ولا عدمه ولا من تحقق الحيوان تحقق الانسان ولا انتفاؤه والشرط الاول [illegible] ان القياس الاستثنائي المتصل الذي فيه
عين المقدم اكثر استعماله بان والذي يستثنى فيه نقيض التالي اكثر استعماله بلو لان لو لامتناع الشيء لامتناع غيره
قال ويسمى بلو قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه أقول اعلم ان قياس الخلف عند الجمهور مركب
من قياسين احدهما اقتراني مركب من متصلة يكون المقدم فيها فرض المطلوب غير حق وتاليها نقيض المطلوب على ما هو [illegible]
حملية غير [illegible] فيها [illegible] المتصل على هيئة منتجة فينتج متصلة مقدمها مقدم المتصلة [illegible]
جزء القياس وتاليها نتيجة التأليف [illegible] المتصلة المذكورة والحملية ويكون نتيجة التأليف كاذبا لكونها نقيض المقدمة
صادقة والقياس استثنائي مؤلف من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول ومن استثناء نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم الاول
موهوم المطلوب غير حق فينتج كون المطلوب حقا مثلا اذا كان المطلوب لا شيء من ج ب والمقدمة الصادقة كل ا ب [illegible]
نتيجة التأليف الصادق [illegible] فنقول لو لم يصدق لا شيء من ج ب لصدق بعض ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لو لم يصدق
لا شيء من ج ب لصدق بعض ج ليس ا لكن كذب بعض ج ليس ا فيلزم صدق لا شيء من ج ب [illegible]
الذي ذكره المصنف قياس الخلف قياس بسيط استثنائي مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر محال
ومن استثناء نقيض التالي فلا اذا كان المطلوب قولنا الزكوة غير واجبة على المديون فنقول لو كانت الزكوة واجبة على
المديون لكانت واجبة على الفقير لكن لم تجب على الفقير فينتج الزكوة غير واجبة على المديون وهو المطلوب وقد اثبتنا

استنتج

الثاني س

[illegible]

المطلوب

المطلوب الذي هو قولنا الزكوة غير واجبة على المديون بابطال نقيضه الذي هو ان الزكوة واجبة على المديون فاصطلاحهم
مخالف للمذهب الى الجمهور قال وضرب بغير شرط ويسمى المنفصل ويلزم تعدد اللازم مع التساوي فان تنافيا اثباتا ونفيا لزم
[illegible] من كل نقيض ومن نقيضه عينه فهي اربعة مسالة العدد اما زوج او فرد ولكنه ليس [illegible] وان تنافيا اثباتا لا نفيا لزم
[illegible] مسالة الجسم اما جماد او حيوان [illegible] وان تنافيا نفيا لا اثباتا لزم [illegible] مسالة الخنثى اما لا رجل واما لا امرأة أقول
هذا هو القسم الثاني من القياس الاستثنائي وهو الذي يكون الشرطية فيه منفصلة والمراد [illegible] شرط [illegible] ضرب بغير شرط ويسمى
هذا القسم بالمنفصل لان القضية التي يستثنى جزؤها او نقيضها [illegible] لان القضية [illegible] المنفصل بل المنفصل قوله
ويلزمه تعدد اللازم اي اجزاء المنفصلة المستعملة في هذا القياس [illegible] اجزاء المنفصلة [illegible] القياس
والنتيجة لازمة [illegible] اللازم [illegible] المراد [illegible] القياس المنفصل يلزمه تعدد النتيجة مع التساوي بينها لان
تنافيها الا يجتمع بعضها مع البعض لان جزئي المنفصلة ان تنافيا اثباتا ونفيا يلزم اربع نتائج لانه يلزم من اثبات كل جزء نقيض
الاخر لامتناع اجتماعهما ومن نقيض كل جزء عين الاخر لامتناع ارتفاعهما مثاله العدد اما زوج واما فرد فانه يلزم من
استثناء عين الزوج نقيض الفرد ومن استثناء عين الفرد نقيض الزوج ومن نقيض الفرد عين الزوج ومن نقيض الزوج عين
الفرد وان تنافيا اثباتا لا نفيا يلزم من عين كل جزء نقيض الاخر لامتناع اجتماعهما ولا يلزم من
[illegible] لجواز ارتفاعهما [illegible] مثاله الجسم اما جماد او حيوان فانه يلزم من
[illegible] نقيض الجماد [illegible] ولا يلزم من نقيض شيء منهما عين الاخر لجواز ارتفاعهما معا وان تنافيا نفيا لا اثباتا
لزم [illegible] يلزم من نقيض كل منهما عين الاخر ضرورة امتناع ارتفاعهما ولا يلزم من عين احدهما نقيض الاخر لجواز
ثبوتهما معا مثاله الخنثى اما لا رجل واما لا امرأة فانه يلزم من انتفاء اللارجل ثبوت اللاامرأة ومن انتفاء اللاامرأة ثبوت
اللارجل ولا يلزم من تحقق احدهما انتفاء الاخر لجواز ان لا يكون رجلا ولا امرأة قال ويرد الاستثنائي الى الاقتراني
أقول القياس الاستثنائي يمكن رده الى القياس
بان يجعل الملزوم وسطا [illegible] الى المنفصل [illegible] فيه
[illegible] ان كان المقدم والتالي في الشرطية المتصلة [illegible] الموضوع بان يجعل المقدم [illegible] صغرى والحملية
اللازمة للشرطية كبرى مثاله المتصل الذي يستثنى فيه عين المقدم قولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان
فيقال هذا انسان وكل انسان حيوان فينتج هذا حيوان ومثال المتصل الذي يستثنى فيه نقيض التالي لو كان هذا فرسا فهو
ليس بجماد لكنه جماد فهو ليس بفرس فيقال هذا جماد وكل جماد ليس بفرس فهذا ليس بفرس ومثال المنفصل هذا العدد
اما ان يكون زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد فيقال هذا العدد زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا العدد ليس بفرد وما
كان الوسط في المثالين اللذين اوردهما المصنف ملزوما [illegible] المتصل فلنجعل التالي [illegible] المنفصل فلنقيضه قال
ويرد الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل الملزوم وسطا [illegible] المثالين ويرد القياس الاقتراني الى الاستثنائي المنفصل بان
يذكر مسالة الوسط معه مثلا اذا كان الاقتراني قولنا الوضوء عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية فيقال الوضوء
اما عبادة او يصح بدون النية لكنه عبادة فلا يصح بدون النية قال والخطاء في البرهان لمادته وصورته فالاول
يكون اللفظ الكثير [illegible] حرف العطف [illegible] فرد [illegible] وعكسه [illegible] كاستعمال المتباينة
كالمترادفة كالسيف والصارم ويكون الحكم لاشتباهها بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع وجمع ما ذكرنا في العكس

وكجعل غير القطعي كالقطعي وكجعل العرضي كالذاتي وكجعل النتيجة مقدمة بعينها ويسمى المصادرة ومنه المضايفة وكل
قياس دوري والثاني بحسب عدم الاشكال اقول لما فرغ عن ذكر البرهان واقسامه اراد ان يذكر الخطأ الواقع فيه ليحترز
عنه والخطأ في البرهان اما لاجل مادته او لاجل صورته والاول قد يكون في اللفظ وقد يكون في المعنى والذي يكون في اللفظ
انما يكون بسبب اشتباه دلالته اما للاشتراك في احد جزئي القول بحسب جوهره كالعين او بحسب تصاريفه كالمختار فانه مشترك
بين الفاعل والمفعول بحسب الصيغة او في حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد فان الواو للجمع فيصدق قول الخمسة
زوج وفرد حالة الجمع فيتوهم صدقه حالة الافراد فيقال الخمسة زوج وهو لنا المزة حلو وحامض ويحتمل ان الاطلاق
حالة الجمع فيتوهم صدقه حالة الافراد فيقال المزة حلو وحامض وعكسه اي يصدق اللفظ حالة الافراد فيتوهم
صدقه حالة الجمع كما اذا كان زيد ماهرا في الخياطة غير ماهر في الطب فيصدق حالة الافراد زيد طبيب زيد ماهر
فيتوهم صدقه حالة الجمع فيقال زيد طبيب ماهر والى هذا اشار بقوله او على طبيب ماهر واما لاستعمال الالفاظ
المتباينة مثلا استعمال الالفاظ المترادفة كاستعمال السيف مقام الصارم وبالعكس فان السيف اسم للآلة
سواء كان قاطعا اولا والصارم اسم له باعتبار القطع فيتوهم انهما مترادفان لاطلاقهما على شيء واحد
فيستعمل احدهما مقام الاخر والخطأ الذي يكون في المادة من جهة المعنى لالتباس المادة الكاذبة بالصادقة
كالحكم على الجنس بما حكم به على نوعه كقولنا الفرس حيوان والحيوان ناطق فانه قد حكم على الحيوان الذي هو
الجنس بالناطق الذي يحكم به على الانسان الذي هو نوعه وهذا هو النوع الذي يسميه باسم الغلط بسوء
اعتبار الحمل وهو ان يوخذ مع الشيء ما ليس منه او لا يوخذ معه ما هو منه وفي هذا النوع الغلط في
جميع ما ذكره شرائط لكنا قد اخذنا ما بالقوة مكان ما بالفعل والمطلق مكان المقيد واخذ الكل مكان
الجزء قوله وكجعل عطف على قوله كالحكم اي وكجعل المقدمة الغير القطعية مثل المقدمة الظنية او التقليدية او الوهمية
مكان القطعي وكاخذ العرضي مكان الذاتي كاخذ الماشي جنسا للانسان نحو كان الحيوان وكجعل النتيجة مقدمة
بتغيير في اللفظ ويسمى هذا الصنف المصادرة على المطلوب مثل قولنا كل حركة نقلة وكل نقلة مكان فكل حركة
مكان فان الكبرى عين النتيجة الا انه بدل لفظ الحركة بالنقلة ومن هذا القبيل اي من جعل النتيجة مقدمة بتغيير
ما المضايفة مثل هذا ذا اب وكل من له اب فهذا ابن فان الصغرى عين النتيجة ومن هذا القبيل كل
قياس دوري وهو الذي يثبت احدى مقدمتيه بقياس ثان وفيه نتيجة القياس الاول وعكس المقدمة الاخرى
كما يقال كل وضوء رفع الحدث وكل ما هو رفع الحدث يصح بالنية فكل وضوء يصح بالنية ثم يستدل على قولنا
كل ما هو رفع الحدث يصح بالنية بقولنا كل ما هو رفع الحدث وضوء وكل وضوء يصح بالنية فكل ما هو رفع
الحدث يصح بالنية والثاني وهو ان يكون الخطأ بسبب الصورة اي لا يكون على هيئة شكل من الاشكال او لا يكون
على ضرب من الضروب المنتجة قال مبادئ اللغة بحمد الله تعالى في احداث الموضوعات اللغوية اقول لما فرغ
عن القواعد المنطقية شرع فيما يستمد منه من اللغة واليه اشار بقوله مبادئ اللغة وقدم في الشروع فيها مقدمة فنقول
لما خلق الله تعالى نوع الانسان الواحد بحيث لا يستقل بتحصيل معاشه بل يحتاج الى المعاونة من ابناء جنسه احتاج
اذا اعترته حاجة الى اعلام غيره من الحاج بطريق كالاشارات والامثلة او الالفاظ بوضع بازائها المقاصد كان اللفظ

ابدا ذلك لانه وجد عند الحاجة وعدم عند عدمها ولا امتناع لانه يمكن ان يوضع للموجود والمعدوم والشاهد
والغائب والمعقول والمحسوس بخلاف الاشارة والمثال اذ لا يمكن الاشارة الى المعدوم ولا يكون لكل شيء مثال
وايسر لان الالفاظ كيفيات تعرض للاصوات الى ذلك كيفية اخراج النفس الضروري الممتد من قبل
الطبيعة وعدم تكلف اختيار ذلك نعم من الله سبحانه وتعالى على عباده ولطف بهم باحداث الموضوعات اللغوية
بان وضعها لعباده ووقفهم عليها ليتوصلوا بها الى مطالبهم ايا للاستعانة بالغير قول المصنف وفي لطف الله باحداث
الموضوعات اللغوية اشارة الى انه احداث ومشعر بان مذهبه التوقيف قال فلنتكلم على حدها واقسامها وابتداء
وضعها وطريق معرفتها اقول رتب الكلام في مبادئ اللغة على اربعة ابحاث الموضوعات اللغوية هي مجموع الالفاظ
لا الكل واحد فان قلت فعلى هذا يجب ان يقال الالفاظ وضعت للمعاني اذ لا يصح ان يقال الموضوعات اللغوية مجموع
لفظ وضع لمعنى اجيب بان كل واحد من اللفظ والمعنى مصدر في الاصل والمصدر يطلق على الواحد والكثير فيكون
قوله لفظ يعني من الالفاظ وقوله لمعنى يعني من المعاني واللفظ يعم المفرد والمركب والوضع اختصاص شيء بشيء بحيث اذا اطلق
الشيء الاول فهم منه الثاني وقوله كل لفظ كالجنس يتناول الموضوع والمهمل وقوله وضع لمعنى يخرج المهمل لانه لم يوضع
لمعنى والاتمام بتقييد المعنى بالمفرد ليتناول المركب ضرورة تناول الموضوعات اللغوية اياه قال ثم اقسامها مفرد ومركب
اقول البحث الثاني في اقسام الموضوعات اللغوية وهي تنقسم باعتبارات الاول الى المفرد والمركب باعتبار البساطة
والتركيب وعرفهما بعرف الحصر في تعريفها قال المفرد اللفظ بكلمة واحدة وقيل ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه والمركب بخلافه
فيهما فنحو بعلبك مركب على الاول لا على الثاني ونحو يضرب بالعكس ويلزمهم ان نحو ضارب ونحوه مما لا انحصر مركب
اقول المفرد باصطلاح اهل العربية اللفظ الموضوع لمعنى بشرط ان يكون كلمة واحدة وهي الكلمة الواحدة فالاشتمال على
لفظين موضوعين عبارة تشاهد وباصطلاح المنطقيين المفرد ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل
يدل فيه اي المعنى الموضوع على شيء والموضوع لهذا الاصطلاح يتناول ما لا جزء له اصلا او له جزء اذا جعل علما للشخص ولا جزء
ولكن لا دلالة له اصلا مثل زيد وما له جزء دال لكن لا يدل على جزء معناه مثل عبد الله اذا جعل علما للشخص والمركب بخلافه
المفرد في التعريفين اي على التفسير الاول فهو اللفظ الموضوع لمعنى بشرط ان يكون اكثر من كلمة واما على التفسير الثاني
فما وضع لمعنى وله جزء يدل على جزء المعنى فنحو بعلبك مركب على التفسير الاول لانه كلمتان ولا يكون مركبا بالتفسير الثاني
لان جزءه لا يدل على شيء وكذا عبد الله اذا كان علما للشخص فانه قبل الاسم لم يكن بعلبك مركبا بالتفسير الاول
لان جزءه لا يدل على معناه على شيء وكذا عبد الله اذا كان علما للشخص لا يدل على جزء معناه
ونحو يضرب بالعكس اي مركب بالتفسير الثاني
فيها دلالة اهل الوضع وعدم دلالتها بالعقل لا يسقط اسم الكلمة عنه ونحو يضرب بالعكس اي مركب بالتفسير الثاني
لان جزءه وهو حرف المضارعة يدل على معناه على شيء ولا يكون مركبا بالتفسير الاول لانه كلمة واحدة قوله ويلزمهم اي يلزم القائلين
بالتفسير الثاني ان نحو ضارب ونحوه من اسماء الفاعلين والمفعولين مركبا لان المصدر مع صيغة خاصة يدل كل منهما على
معنى ولهم ان يدفعوا ذلك عن انفسهم بان المراد بالتركيب ترتيب اجزاء مسموعة الفاظا او حروفا للمصدر مع الصيغة ليس
كذلك قال وينقسم المفرد الى اسم وفعل وحرف اقول لان المفرد اما ان لا يدل على معنى في نفسه وهو الحرف او ان دل
لم يقترن باحد الازمنة الثلاثة الماضي والحال والمستقبل والاول الاسم والثاني الفعل ويعلم من التتبع هذا كل واحد منها

٨

قال ودلالة اللفظ على تمام معناه دلالة مطابقة وعلى جزئه دلالة تضمن وعلى الخارج عنه دلالة التزام وقيل الا ان ذهنيا

اقول اعلم ان دلالة الالفاظ عبارة عن كونه بحيث اذا سمع او تخيل لاحظ النفس معناه وهي اما وضعية ان كان للوضع فيها مدخل بلا واسطة كما في المطابقة او بوساطة كما في التضمن والالتزام واما غير وضعية ولا مدخل لها في العلوم والوضعية تنقسم الى لفظية وغيرها وذلك لان المعنى المفهوم من اللفظ اما ان يكون تمام مسماه او جزؤه او خارجا عنه فالاول لفظية والثانية اطلاق كما على معناه ويسمى دلالة مطابقة مثل دلالة البيت على مجموع السقف والجدار والاساس واطلاقه على جزء معناه ويسمى دلالة تضمن مثل دلالة البيت على الجدار وعلى الخارج عنه ويسمى دلالة الالتزام ولم يشترط للحصول اللزوم الذهني في دلالة الالتزام بان يطلق اللفظ على الامر اللازم سواء كان اللزوم خارجيا او ذهنيا والمتقدمون شرطوا اللزوم الذهني اي كون المعنى الخارجي بحالة يلزم من تصور المسمى تصوره والا لم يحصل الفهم لان الفهم انما يحصل اذا كان اللفظ موضوعا له او يلزم من تصور المسمى تصوره وما اشتغنا ان يشترط اللزوم الخارجي لحصول الفهم دونه كما في العدم والملكة مثل دلالة العمى على البصر

قال والدال ان دل جزؤه على جزء معناه فمركب وان لم يدل فمفرد ولا تناقض بين اسمه وفعله واسم نحو حيوان ناطق وكلاهما مع زيد كاتب

اقول قسم المركب الى تام وغير تام فالتام ما وضع لافادة النسبة اي اسناد احدى الكلمتين الى الاخرى لافادة المخاطب معنى يصح السكوت عليه مثل زيد قائم وغير التام ما لا يصح السكوت عليه وذلك في مثل غلام زيد لانه لم يفد المخاطب معنى يصح السكوت عليه والجملة الانشائية لا تكون الا اسمين او فعلا واسما لان الجملة تتضمن الاسناد فيقتضي مسندا ومسندا اليه والاسم يصلح لهما والفعل يصلح لان يكون مسندا ولا يصلح لان يكون مسندا اليه والحرف لا يصلح لشيء منهما والتركيب العقلي بين الكلمتين لا يزيد على ستة اسم مع اسم واسم مع فعل واسم مع حرف وفعل مع فعل وفعل مع حرف وحرف مع حرف ولا يفيد الا الاخيران لا بانتفاء منها الجملة لعدم المسند اليه او المسند او لعدمهما جميعا ولا يخلو الباقيان منها الجملة لوجود المسند والمسند اليه قوله او لا ينزه حيوان ناطق جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان الحد المذكور للجملة غير مطرد لصدقه على المركب التقييدي على نحو كاتب نحو قولنا زيد كاتب لان المراد بالمركب التقييدي المركب من اسمين او اسم وفعل يكون الثاني قيدا للاول ويقوم مقامها لفظ مفرد مثل حيوان ناطق والذي يكتب فانه يقوم مقام الاول الانسان ومقام الثاني الكاتب ولا نسلم ان الحد يصدق عليه لان المراد بلفظ وضع لافادة نسبة تقييدية والثاني وضع لافادة نسبة اسم الفاعل الى الضمير الذي هو فاعله وتقرير الجواب انا لا نسلم ان الحد يصدق عليها لان المراد بافادة النسبة افادة الاسناد بحيث يصح السكوت عليها وهاهنا لم يوضع لافادة اسناد كما ذكرنا في غير الجملة بخلاف ذلك في المركب الذي لم يوضع لافادة خبر ويسمى مفردا وانما قال ايضا لان المفرد يطلق على مقابل الجملة وعلى مقابل المجموع والمثنى وعلى مقابل المركب

قال والمفرد باعتبار وحدة معناه وحدة مدلوله وتعدده

اقول هذا تقسيم آخر للفظ المفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعدده وهي اربعة اقسام واما التخصيص بالاربعة لان اللفظ اما واحد او متعدد وعلى التقديرين فمعناه واحد او متعدد

قال فان اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي فان تساوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك او ما يتساوى فمتواطئ والا ان كان جزءا من نفس التي يشترك الماهية الحقيقية فذاتي والا فعرضي

اقول القسم الاول من هذه القسمة ان يتحد اللفظ والمعنى لان اشترك في مفهومه بالاولوية وعدمها او الشدة والضعف او التقدم والتأخر كالوجود بالنسبة الى الخالق والمخلوق فانه متفاوت فيهما باعتبارات الثلث يسمى مشككا لان الناظر فيه يشك في انه من قبيل المتواطئ او من قبيل المشترك لاستواء الافراد في حصول معناه وانه تفاوت فيه مفهومه بالاولوية وغيرها وان لم يتفاوت الافراد في مفهومه بل حصوله فيها بالسوية يسمى متواطئا لتوافقها فيه مثل الانسان بالنسبة الى افراده فانها مشتركة في مفهومه

كثيرون وهو الجزئي مثل زيد وهذا الانسان والجزئي يقال على المندرج تحت الكلي ويسمى جزئيا اضافيا والنوع للانسان مثل الانسان جزئي بالمعنى الثاني لانه مندرج تحت كلي وهو الجنس والكلي اما ذاتي ان لم يخرج عن حقيقة الشيء مثل الحيوان بالنسبة الى الانسان واما عرضي ان خرج عن حقيقته مثل الضاحك بالنسبة الى الانسان وقد تقدم في المنطق بحث الذاتي والعرضي

قال ب

اقول الثاني من هذه الاقسام الاربعة ان يتعدد اللفظ والمعنى جميعا ويسمى تلك الالفاظ متقابلة متباينة ويكون معنى كل واحد منها مباينا للآخر مثل الفرس والبقر والحمار

قال ان كان بالعكس فمترادف وان تعدد المعنى فمشترك فان كان حقيقة ومجاز

اقول القسم الثالث ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى فان كان اللفظ حقيقة للمتعدد ان يكون موضوعا لكل منها وضعا اولا فالاشتراك مثل العين بالنسبة الى معانيه فانه موضوع بازاء كل واحد منها وضعا اولا وان لم يكن كذلك بل ان يكون لفظ حقيقة بالنسبة للمتعدد ان يكون موضوعا بازاء كل واحد منها وضعا اولا بل يكون موضوعا لاحدها ثم نقل الى الباقي لمناسبة فحقيقة بالنسبة الى المعنى الموضوع له ومجاز بالنسبة الى المنقول اليه كالاسد فانه بالنسبة الى الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة الى الشجاع مجاز

قال

صفة

اقول القسم الرابع للاربعة وهو كثير بتعدد اللفظ ويتحد المعنى ويسمى مترادفة ومترادفة وكلها مشتق وغير مشتق وغير صفة كالليث والاسد والغضنفر فان كل واحد منها وضع للحيوان المفترس وكل واحد من الاقسام الاربعة مشتق ان دل على ذات مع صفة معينة وغير مشتق مثال المشتق ضارب وعالم وغير المشتق الانسان والعلم ايضا كل واحد منها صفة ان دل على معنى قائم بذات كالضحك والعلم والكتابة وغير صفة كالجسم والانسان والبياض ثم لما بين امثلتها من الاقسام الاربعة وما فرع عن ذكر الاقسام الاربعة للمفرد شرع في المسائل المتعلقة بها وهي ستة عشر نقلنا منها متعلقان بالمشترك احداهما انه هل يكون واقعا في اللغة ام لا

قال مسئلة المشترك واقع على الاصح

اقول المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لعدة معان وضعا اولا ويقال له لفظ المشترك وعن هذا لعدة معان بحيث عن الالفاظ المتباينة والمتواطئة والمشككة لانها لم توضع لعدة معان بل لمعنى واحد وان كان ذلك المعنى مشتركا بين الافراد وقوله وضعا اولا يخرج عنه الالفاظ المنقولة والمجازية فانها وان كانت موضوعة لعدة معان لكن لا وضعا اولا واعلم ان المشترك اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا واذا امكن فاما ان يكون واقعا او لا فهذه اربع احتمالات وقال بكل واحد منها طائفة الا انه لا فرق بين كونه ممكنا والقائلين كونه واجبا عند التحقيق وذلك لان الوجوب هنا بمعنى الوجوب بالغير لا بمعنى الوجوب بالذات اصلا وان الممكن الواقع هو الواجب بالغير لان الممكن ما لم يجب وجوده عن الغير لم يقع فلا فرق بينهما وكذا بين الممكن الغير الواقع والممتنع بما ذكرنا فيكون الاحتمالات الاربعة راجعة الى الوقوع والى عدمه فلذلك لم يتعرض المصنف الا لهما وذكر دليل القائلين بالوجوب على الوقوع وقد علم باستقراء كلامه في هذا المختصر انه يشير بلفظ لنا الى الدليل الصحيح على مطلوبه وبلفظ احتج الى الدليل الفاسد على مطلوبه وبلفظ قالوا الى دليل المذهب الباطل والاصح عنده ان المشترك واقع فلهذا قال لنا وتقريره دليله ان القرء وضع للطهر والحيض معا على البدل ويوهم انه وضع لكل واحد منهما من غير ترجيح احدهما على الآخر لاتفاق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح لانا اذا سمعنا القرء لم نفهم احدهما على التعيين وبقي الذهن مترددا ولو كان اللفظ متواطئا او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر لما كان كذلك فثبت انه مشترك بينهما وما قيل من انه يجوز ان يكون موضوعا لاحدهما ثم نقل الى الآخر بطريق المجاز وخفي ذلك ايضا بعيد لان الخفاء على وجه لا يعلم احد من اهل اللغة مع ان الفقهاء لما استقصوا ما استبعد والدلائل

يعد ج ٢

قال واستدل العلم بكون خلق العقود لا يحصل الا بالقطع ... الاحتمالات البعيدة بل يكفي فيها الاولى والاقرب

اقول هذا احد الدليل الفاسد على مطلوبه وتقريره ان العلم بكون المشترك واقعا لجلب اكثر المسميات ... لانها غير متناهية

اكثر المسميات عن الالفاظ والتالي ظ فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المعاني غير متناهية لان من جملتها الاعداد والروائح وهي غير متناهية والالفاظ لكونها مركبة من الحروف المتناهية متناهية فاذا وزعنا المعاني بحيث يوضع لكل واحد لفظ واحد فقط

لزم خلو اكثر المسميات عن الالفاظ واما انتفاء اللازم فلان الحاجة ماسة الى التعبير عنها بالالفاظ فلا بد من وضعها لها

قال واجيب بمنع ذلك في المختلفة والمتضادة ولا يفيد ... ولو سلم فالمتعقل متناه ولو سلم فلا نسلم ان المركب من المتناهي متناه

واستند باسماء العدد ... اقول لما كان الدليل المذكور فاسدا ذكر بيان فساده

وتقريره ان يقال لا نسلم صدق الملازمة قوله لان المعاني غير متناهية قلنا ان اردتم ان المعاني غير متناهية ... المتضادة ...

فان اعتبار دلالتها مختلف ودلالة وفرعه لمن لا يسلط السبع من اسماء الحيوان المفترس والجلوس والقعود اسمان للهيئة المخصوصة
ولا نعني بالمترادف الا هذا قال والواقع لوقوع على القابلة اقول هذا دليل القائلين بعدم الوقوع وتقريره لو ان الترادف
لو وقع لعري عن الفائدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة لان الغرض من الوضع انما هو تحصيل الفائدة بالمراد عند السماع
وهذه الفائدة تحصل بوضع احد اللفظين فلو وضع اللفظ الاخر عاريا عن الفائدة واما انتفاء التالي فلانه لا يليق
بالواضع ان يضع لفظا عاريا عن الفائدة قال قلنا فائدته التوسعة وتيسير النظم والنثر للروي والوزن وتيسير التجنيس
والمطابقة اقول تقرير الجواب ان بطلان التالي للملازمة ممنوع لان الغرض تحصيل الفائدة بالمراد عند سماع اللفظ فلنا لانم ان
الفائدة منحصرة فيما ذكرتم فان لوضع اللفظ فوايد منها التوسعة وهي تكثير الطرق الموصلة الى الغرض ليتمكن من تادية المقصود
باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى ومنها تيسير النظم الا فانه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض اسماء الشيء ويصح مع اسم
اخر بسبب موافقته للروي او الوزن وكذا تيسير النثر والروي حرف القافية الذي يبنى عليه القصيدة كاللام في قول امرء
القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل والقافية من اخر الكلمة في البيت نحو منزل مثال المذكور ومنها تيسير التجنيس
وهو تشابه الكلمتين في اللفظ نحو رحبت رحبة وجنة البرد جنة البرد بان يحصل التجنيس باحد اللفظين دون الاخر
وتيسير المطابقة وهي الجمع بين المتضادين كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وكقوله تعالى تؤتي الملك من تشاء وتنزع
الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ولا مدخل لتيسير المطابقة في هذا المقام للترادف الا ان يعتبر المطابقة بالجمع
بين الضدين بحيث يكون احدهما موازنا للاخر كقول بعضهم فلا الجود يفني المال والجد مقبل ولا البخل يبقي المال والجد مدبر
فيكون لمدخلية تيسيرها قال والتعريف الحقيقي اقول هذا دليل اخر على عدم وقوعه وتقريره انه لو وقع الترادف لزم
تعريف المعرف لان التعريف يحصل باللفظ الواحد فلو وضع لفظ ثان لكان ذكر اللفظ معرفا لما عرف اولا وتعريف المعرف
غير جائز اذ لا فائدة فيه قال قلنا علامة ثانية اقول تقرير الجواب ان اللفظ الثاني علامة للمعنى لا معرف له فيجوز ان
ينصب لشيء واحد علامات قال مسألة الحد والمحدود ونحو عطشان نطشان غير مترادفين على الاصح لان الحد
يدل على المفردات ونطشان لا يفرد اقول المسألة الثانية ان الحد والمحدود والمتبوع والتابع هل هما مترادفان
ام لا الاصح انهما غير مترادفين مثال الحد والمحدود الحيوان الناطق والانسان والمتبوع والتابع هما لفظان يكون الاول
منهما موضوعا للمعنى والثاني يتبعه ولا يفرد ويكون على وزنه نحو عطشان نطشان وحسن بسن وقيل كل واحد
منهما موضوع لذلك المعنى لكن الثاني لا يفرد والدليل على انهما غير مترادفين اما الحد والمحدود فلان مفهوم المحدود
مغاير لمفهوم الحد لان مفهوم المحدود الماهية من حيث هي ومفهوم الحد اجزاؤها فلا يكونان مترادفين لان
مفهوم المترادفين متحد واما التابع والمتبوع فلان التابع نحو نطشان لا ينفرد بالذكر وكل واحد من المترادفين
ينفرد بالذكر قال مسألة يقع كل من المترادفين مكان الاخر لانه بمعناه ولا حجر في التركيب اقول المسألة الثالثة
انه هل يقع كل من المترادفين مكان الاخر ام لا الاصح عند المصنف انه يقع كل من المترادفين مقام الاخر في التركيب لان معنى
كل من المترادفين بعينه معنى الاخر والغرض والمعنى لا المعنى من غير ان يكون مدلول لا احد اللفظين الاخر ولم يبق بكل
الصحة فالمركب مدلول اللفظ الثاني ولا حجر في التركيب لان صحة الضم من عوارض المعنى لا اللفظ قال ما كان الوجه
لصح خداي اكبر اقول هذا دليل القائلين بعدم صحة وقوع احد المترادفين مكان الاخر وتوجيهه انه لو صح لصح

المراد

المترادفين مكان الاخر لصح وقوع احد المترادفين مكان مرادفه في لغة اخرى فيصح خداي اكبر والتالي باطل فالمقدم والملازمة
وانتفاء التالي الا ما ظاهر لنا قال واجيب بالتزامه وبالفرق باختلاط اللغتين اقول اجاب المصنف والاصح
انتفاء التالي والتزامه صحة خداي اكبر وثانيا بمنع الملازمة بالفرق بين المترادفين من لغة وبين المترادفين من لغتين فانه يجوز ان
يقع كل من المترادفين مكان الاخر اذا كان من لغة لعدم المانع وهو اختلاط اللغتين المستلزم لضم مهمل الى مستعمل باعتبار كل
من اللغتين فان لفظ احدى اللغتين بالنسبة الى اللغة الاخرى مهمل والاحسن ان يقع كل منهما مقام الاخر اذا كانتا لغتين لوجود المانع
وهو اختلاط اللغتين والجواب يمنع انتفاء التالي بمنع صدق عموم الدعوى وهو وقوع احدهما مقام الاخر سواء
كانا من لغة او من لغتين واحاح والجواب بمنع الملازمة لا يقتضي صدق عموم الدعوى بل يقتضي خصوصها وهو وقوع احدهما
مقام الاخر اذا كانا من لغة واحدة ولما فرغ من المسائل المتعلقة بالترادف شرع في المسائل المتعلقة بالحقيقة والمجاز وهي
ستة قال مسألة الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول اقول المسألة الاولى في حد الحقيقة والمجاز واقسامهما
وشرائطهما فبدأ بالمجاز وهل يستلزم الحقيقة ام لا وابتدأ بحد الحقيقة لعلو الحقيقة فعيلة من الحق فاعلا بمعنى الفاعل كالعليم
فلا يستوي فيها المذكر والمؤنث ويكون تاؤها للتأنيث فجاز بناؤه على القياس ويكون معناها الثابتة او بمعنى المفعول كالجريح
فيستوي فيها المذكر والمؤنث ويكون التاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية لانه لا حاجة الى علامة التأنيث ويكون معناها
المثبتة ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه مثبتا او ثابتا في نفس الامر ثم نقلت من الاعتقاد الى القول المطابق
لكونه مثبتا او ثابتا ايضا ثم نقلت الى القول الذي ذكره المصنف وهو اللفظ المستعمل في وضع اول فهي منقولة من المرتبة الثالثة
وقوله اللفظ كالجنس يتناول الحقيقة وغيرها وقوله المستعمل يخرج عنه اللفظ قبل الاستعمال بعد الوضع فان اللفظ قبل الاستعمال لا يكون
حقيقة ولا مجازا وقوله في وضع اي فيما وضع له وفيه تساهل يتناول ما وضع له في اللغة او في الشرع او في العرف لانه يصدق
على كل منها انه موضوع له ويخرج عنه الالفاظ المهملة وقوله اول يخرج المجاز فانه لفظ يستعمل في غير ما وضع له اولا فان قيل
لو هذا الحد غير جامع لخروج الحقيقة الشرعية والعرفية لانها لا تستعمل فيما وضع له اولا لكونها منقولة او النقل يستلزم
وضعا ثانيا اجيب بان المراد بالوضع الاول ما يكون اولا بالنسبة الى الاصطلاح الذي وقع به التخاطب لا ما يكون اولا
باعتبار اللغة فان الوضع الاول اعم من الوضع باعتبار اللغة فيكون الالفاظ المنقولة الشرعية او العرفية بالوضع الاول
باصطلاح الشرع او العرف وان كان بالوضع الثاني باعتبار اللغة فلا يكون ما استعملت فيه ثانيا وكذا كل استعمالها
فيها باصطلاح اهل الشرع استعمالا في وضع اول وباصطلاح اهل اللغة استعمالا في وضع ثان واذا استعملت في الاعاجم
فبالعكس وهاهنا فائدة الحد نظرا الان الاول من الامور الاضافية التي لا تعقل الا بالنسبة الى شيء فيكون حد الحقيقة مستلزما
للمجاز ليس كذلك لان الاول انما يتعين لو يكون اضافيا لا يستلزم الا الوضع الثاني وهو جزء من مفهوم المجاز الذي اعتبر الوضع الثاني
المجاز ولا امتناع في ذكر الجزء في تعريف احد الشيئين المتقابلين قال وهي لغوية وعرفية وشرعية كالاسد والدابة والصلوة
اقول الحقيقة باعتبار الواضع تنقسم الى ثلاثة اقسام فان كان الواضع اهل اللغة سميت حقيقة لغوية كالاسد بالنسبة
الى الحيوان المفترس وان كان اهل العرف سواء كان عرفا خاصا او عاما سميت حقيقة عرفية كالدابة بالنسبة الى ذات الحافر فان
الدابة وضعت في اصل اللغة لكل ما يدب على الارض وخصص اهل العرف بذوات الحافر وكاصطلاح النحاة والنظار مثل
الفاعل والنقض وان كان اهل الشرع سميت حقيقة شرعية كالصلوة بالنسبة الى ذات الاركان فانها وضعت في اصل اللغة للدعاء

ثم نقل ... [illegible] قال والمجاز المستعمل في غير وضع اول لعلاقة بينهما اقول المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور والمفعل
للمصدر والمكان ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا لعلاقة بينهما فهو مجاز في الدرجة ... [illegible]
انما يحصل باشتغال الجسم ... [illegible] اللفظ كان على سبيل التشبيه فيكون مجازا من هذه الجهة الثانية ... للمصدر
او للمكان وقد اطلق ههنا ... [illegible] للفظ مستقل فيكون مجازا بهذا الاعتبار ايضا وقوله اللفظ المستعمل ... في غير وضع
اول اي غير ما وضع له اولا ... على الحقيقة ... المهمل لانه ليس مستعملا في غير وضع اول ... [illegible]
علاقة بينهما ... [illegible] المهمل الا انه لا يكون مستعملا في غير وضع بينهما قال ولا بد من العلاقة ... [illegible]
... [illegible] كالاسد على الشجاع ... [illegible]
... [illegible] اقول اعلم انه لا بد ان يكون بين المفهوم الحقيقي والمجازي علاقة معتبرة في اصطلاح التخاطب بحسب النوع ... [illegible]
استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز وهو باطل بالاتفاق ولانه لو لم يكن العلاقة بينهما لكان الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني اولا ... [illegible]
فيهما وقد اشترط قوم اللزوم الذهني بين المعنيين ... [illegible] فان اكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني والعلاقة
المعتبرة بين المعنى الحقيقي والمجازي كثيرة وقيل انها خمسة وعشرون نوعا بالاستقراء وقيل اثنا عشر والمصنف ذكر منها الا
اربعة انواع الاول المشابهة وهي اما بالشكل كالانسان للصورة المنقوشة لمشابهتها اياه في الشكل واما بالصفة بشرط
ان يكون ظاهرة كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع لمشابهته في صفة الشجاعة وهي مشهورة ... [illegible] فلا يجوز اطلاق
الاسد على الرجل الابخر وان كان مشابها ... [illegible] لانها في الاسد خفية غير مشهورة ويسمى هذا
النوع اي المجاز الذي يسمى للمشابهة مستعارا الثاني اتصاف المحل بالمعنى الحقيقي باعتبار ما كان كتسمية العتيق عبدا
باعتبار انه كان ... [illegible] الثالث اتصاف المحل بالمعنى الحقيقي بحسب ما يؤول
اليه كتسمية العنب خمرا باعتبار ... [illegible] اليه اشار بقوله او ابدا الرابع المجاورة كاطلاق الميزاب
على الماء المجاور ... [illegible] قال ولا يشترط النقل ... [illegible] اهل
العربية عليه ... [illegible] اقول اختلف في ان اطلاق اللفظ على المعنى المجازي هل يفتقر في كل صورة الى النقل ام لا
انه لا يشترط ... [illegible] بل يشترط في استعمال اللفظ في كل واحدة من الصور التي يوجد فيها احد انواع
العلاقة المعتبرة النقل عن اهل اللغة باستعمالهم فيها حتى اذا لم يسمع انهم استعملوا اللفظ في تلك الصورة لم يجز لنا استعماله
فيها بل يكفي في استعمال اللفظ في كل صورة ظهور نوع من العلاقة المعتبرة ... [illegible] من الصور الجزئية
لان النقل من اهل اللغة في اصل المجاز شرط مثلا اذا نقل ... [illegible] اسم اللازم على الملزوم
لم يجز لنا ان نطلق اسم اللازم على الملزوم مجازا الا ان اصل المجاز ... [illegible]
انهم اعتبروا اطلاق اسم اللازم على الملزوم يجوز لنا في كل صورة من الصور الجزئية اطلاق اسم اللازم على الملزوم مجازا وان
لم ينقل الينا انهم اعتبروا اطلاقه في كل واحدة من الصور لان النقل في اصل المجاز الذي هو اطلاق اسم اللازم على الملزوم كان
في جواز استعمال اللفظ ... [illegible] على الوجه المذكور النقل ... [illegible] التوقف
اهل العربية ... [illegible] على النقل من الواضع والثاني ... [illegible] شرط في الاستعمال التوقف
المشروط ... [illegible] الشرط ... [illegible] وجدوا الصور التي ظهر فيها العلاقة

قال واستدل لو كان نقل لما افتقر الى النظر في العلاقة اقول هذا استدلال على عدم اشتراط
نقل عدم النقل ... [illegible] انه لو كان النقل ... [illegible] على الوجه المذكور شرطا لما افتقر المستعمل الى النظر في العلاقة المعتبرة بين المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي عند اطلاق اللفظ على المفهوم المجازي والتالي ... [illegible] المقدم ... بيان الملازمة ان المقصود من النظر في العلاقة ... [illegible]
... [illegible] النقل شرطا ... جواز استعمال اللفظ ... [illegible] العلاقة ... [illegible] المستعملات
الحقيقية قال واجيب بان النظر للواضع ... [illegible] على الحكمة اقول اجاب المصنف ... [illegible]
الثاني ... [illegible] المستعمل الى النظر في العلاقة عند اطلاق اللفظ على المفهوم المجازي لان النظر ... [illegible]
... [illegible] النظر ... [illegible] الواضع وذلك لان الواضع عند وضع اللفظ للمفهوم
المجازي يفتقر الى ملاحظة العلاقة بينهما ولئن سلمنا ان المستعمل يفتقر الى النظر فيها ولكن لا نسلم صدق الملازمة ... [illegible]
المقصود من النظر فيها ... جواز الاستعمال قلنا لا نسلم ان المقصود من النظر فيها ... جواز الاستعمال وذلك لانه ... [illegible]
المقصود من النظر فيها استخراج حكمة الوضع للمفهوم المجازي فلذلك ينظر فيها ... [illegible] جواز الاستعمال الى النظر
فيها قال ... [illegible] اقول هذا دليل القائلين
باشتراط النقل ... [illegible] من الصور وتقريره انه لو لم يشترط النقل عن اهل اللغة في جواز استعمال اللفظ في كل واحد من
الصور لجاز اطلاق النخلة على كل طويل غير انسان ... [illegible] الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وبالعكس
اي اطلاق الاب على الابن والتالي باقسامه ... [illegible] المقدم ... [illegible] فلظهور العلاقة المعتبرة في هذه الصور ... [illegible] الاول
فلظهور المشابهة ... [illegible] والرابع
فلان الابن ... [illegible] بعد انواع ذكر الصور ... [illegible]
منها على نوع ... [illegible] العلاقة المعتبرة بين المفهوم الحقيقي وغيره ولم يشترط النقل من اهل
العربية على استعمالهم جاز اطلاق اسم المفهوم الحقيقي على ذلك الغير ... [illegible] وهو اشتراط النقل وانه
انتفى ... [illegible] قال واجيب ... [illegible] اقول اجاب المصنف ... [illegible] الملازمة وتقريره ... [illegible] انه اذا
لم يشترط النقل لجاز الاستعمال في هذه الصور المذكورة وذلك لان ... [illegible] لا اشتراط النقل ... [illegible]
... [illegible] هذه المجازات ... [illegible] جواز استعمال اللفظ فيها ... [illegible] اهل اللغة ... [illegible] استعمال ... [illegible]
في هذه الصور ... [illegible] الجواز ... [illegible] في هذه الصور ... [illegible] العلاقة واعتبار العلاقة
عند الواضع شرط جواز الاستعمال قال ... [illegible] اقول هذا دليل اخر على اشتراط
النقل وتقريره انه لو جاز اطلاق اللفظ ... [illegible] العلاقة ... [illegible] النقل ... [illegible] بالقياس ... [illegible]
... [illegible] المفهوم الحقيقي ... [illegible] المجازي ... [illegible]
بينه وبين مفهوم مجازي ... [illegible] في اللغة ... [illegible]
ذلك ... [illegible] القياس في اللغة غير جائز ... [illegible]
يكون ... [illegible] وضع اللغة قال واجيب ... [illegible] العلاقة ... [illegible] اقول ... [illegible] الجواز ... [illegible]
... [illegible] العلاقة المعتبرة ... [illegible]

صحة استعمال الفاعل اذا لم يستعملوه الا في الاشياء التي اسند اليها الفعل كما في قولنا فاعل الفعل مرفوع فانا لما استقرينا كلام العرب وجدنا الفاعل مرفوعا في جميع الصور ولم يكن ذلك قياسا في اللغة ولا اختراعا بل كل ما هنا استقرينا الالفاظ المجازية فوجدناها مشتملة على العلاقة فحكمنا حكما مطلقا على ان العلاقة مصححة فان قيل ان العلاقة لجواز استعمال اللفظ ان لم يكن مستندا الى النقل لم يكن صحيحا وان كان مستندا الى النقل يلزم مطلوب الخصم وهو ان يكون جواز استعمال الاجل العلاقة مع وجود النقل اجيب بان النقل في احاد المجاز كاف في تصحيح العلاقة لجواز استعمال في كل واحد من الصور ولا حاجة الى النقل في دونها دالا على صحة مذهب الخصم لان ح

قال وقالوا يعرف المجاز بوجوه منها صحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار وعكس الحقيقة لامتناع ليس بانسان وهو دور

اقول قال بعض الاصوليين اذا لم يوجد نقل من اهل اللغة على ان هذا اللفظ حقيقة وذاك مجاز يعرف الحقيقة والمجاز بوجوه الاول يعرف المجاز بصحة النفي اي نفي اللفظ اذا جاز نفيه عما اطلق عليه كان مجازا كقولك للبليد انه ليس بحمار فان الحمار لما كان بالنسبة الى البليد مجازا صح سلبه عنه عكس الحقيقة يعني ان اللفظ اذا لم يصح سلبه عما اطلق عليه كان حقيقة كالانسان بالنسبة الى البليد فانه لما كان حقيقة امتنع سلبه عنه وهذا التعريف غير صحيح لانه يستلزم الدور وذلك لان صحة النفي وامتناعه يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز فلو عرفناهما بصحة النفي وامتناعه لزم الدور

قال ت وعكس الحقيقة اقول الوجه الثاني يعرف المجاز بان يتبادر غيره الى الاول اذا بادر غيره الى الذهن عند اطلاق اللفظ عليه بدون القرينة كان اللفظ مجازا بالنسبة اليه كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فانه يتبادر غيره وهو الحيوان المفترس الى الذهن عند عدم القرينة عكس الحقيقة اي ان المدلول اذا لم يتبادر الى الذهن عند اطلاق اللفظ عليه عاريا عن القرينة ولم يتبادر غيره كان اللفظ حقيقة بالنسبة اليه كاطلاق الاسد على الحيوان المفترس بدون القرينة فانه يتبادر الى الذهن دون غيره قال واورد المشترك

اقول تقرير ايراد ان التعريف المذكور للحقيقة غير منعكس وذلك لان اللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من مفهوميه حقيقة مع انه اذا اطلق على احدهما بدون القرينة لم يتبادر الى الذهن قال فان اجيب يتبادر غير معين لزم ان يكون المعين مجازا اقول فان اجيب عن الايراد المذكور بان يقال ان اللفظ المشترك حقيقة بالنسبة الى احد مفهوميه لا على التعيين وقد يتبادر احدهما لا على التعيين عند اطلاق اللفظ بدون القرينة فلم يلزم عدم انعكاس تعريف الحقيقة لزم ح ان يكون اللفظ بالنسبة الى كل واحد من مفهوميه على التعيين مجازا لان غيره متبادر الى الذهن عند اطلاق اللفظ بدون القرينة وايضا لزم ان يكون اطلاق اللفظ المشترك في كل واحد من مفهوميه بالتواطي ضرورة كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو احدهما لا على التعيين وفي قوله لزم ان يكون المعين مجازا تساهل في اللفظ لان المجاز هو اللفظ بالنسبة الى ذلك المعين والقايل ان يجيب عن اصل الايراد بان ما ذكرنا علامة الحقيقة لا تعريفها الحقيقي والعلامة جاز ان يكون خاصة مفارقة فلا يجب العكس فيهما قال ج وبعدم اطراده ولا عكس اقول الوجه الثالث يعرف المجاز بعدم اطراده على معنى ان اللفظ اذا اطلق على معنى ولم يكن جاريا في نظاير ذلك المعنى

كان

كان مجازا كاطلاق النخلة على الانسان الطويل فانه لا يكون جاريا في نظاير الانسان في الطول اذ لا يقال لكل طويل نخلة ولا عكس اي لا يكون اطراد اللفظ في نظايره علامة الحقيقة فان المجاز قد يكون مطردا كاطلاق اسم الكل على الجزء فانه مجاز مطرد في جميع النظاير ويمكن ان يكون المراد من قوله ولا عكس اي لا عكس لهذه العلامة على معنى انه لا يلزم من وجود المجاز عدم الاطراد فيكون هذه العلامة غير منعكسة قال واورد السخي والفاضل لغير الله والقارورة للزجاجة اقول تقرير الايراد ان هذا التعريف غير مطرد لان السخي والفاضل للكريم والعالم بالحقيقة مع انه لا يكون جاريا في نظايره اذ لا يطلق على الباري مع انه كريم وعالم وكذلك القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة لكونها مقرا للمايعات مع انها لا يستعمل الا في الزجاجة المخصوصة فلا يكون مطردا قال فان اجيب بالمانع فدور اقول فان اجيب عن هذا الايراد بان عدم الاطراد بشرط انتفاء المنع من الشرع او اللغة عن الاطلاق علامة للمجاز لا عدم الاطراد فحسب وفي الصور المذكورة قد وجد المنع اما في السخي والفاضل فمن الشرع اذ اسماء الله توقيفية واما في القارورة فللمنع من اللغة فيلزم الدور لان عدم الاطراد ح انما يكون علامة للمجاز اذا علم كون عدم الاطراد لا لمانع وكون عدم الاطراد لا لمانع لا يعلم الا بعد العلم بالمجاز فيتوقف العلم بالمجاز على العلم بعدم الاطراد لا لمانع ويتوقف العلم بعدم الاطراد لا لمانع على العلم بالمجاز فيلزم الدور ويمكن ان يبين لزوم الدور على هذا الوجه وهو ان يقال ان عدم الطرد له موجب وليس موجبه منع الشرع او اللغة اذ التقدير بخلافه ولا العقل قطعا فتعين ان يكون موجب عدم الطرد كون اللفظ مجازا فيلزم الدور قال د وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة كامور جمع امر للفعل وامتناع اوامر ولا عكس اقول الوجه الرابع يعرف المجاز على خلاف جمع الحقيقة يعني ان اللفظ اذا كان له جمع باعتبار المفهوم الحقيقي وقد جمع باعتبار مدلول اخر جمعا على خلاف جمع الحقيقة كان ذلك اللفظ مجازا بالنسبة الى المدلول الاخر كالامر فان جمعه باعتبار مفهومه الحقيقي وهو القول الدال على طلب الفعل على اوامر وقد جمع باعتبار مفهومه المجازي وهو الفعل على امور وامتنع جمعه باعتبار المفهوم المجازي على اوامر ولا عكس اي ولا عكس لهذا التعريف فان عدم اختلاف الجمع باعتبار مفهومه الحقيقي والمجازي لم ينف المجاز فانه يقال الاسد للشجعان كما يقال للضراغم قال ه وبالتزام تقييده مثل جناح الذل ونار الحرب اقول الوجه الخامس يعرف المجاز بالتزام تقييده اي اللفظ اذا التزم تقييده عند اطلاقه على مدلوله كان مجازا مثل جناح الذل ونار الحرب وانما كان التزام التقييد دالا على المجاز اذ علم بالاستقراء ان اهل اللغة قد استعملوا اللفظ في مسماه مطلقا غير مقيد وفي غير مسماه بخلافه يعني مقيدا غير مطلق وانما قال بالتزام تقييده ولم يقل بتقييده لان المشترك قد يقيد في بعض الصور لكنه لم يلتزم التقييد فيه قال و وبتوقفه على المسمى مثل ومكروا ومكر الله

اقول الوجه السادس يعرف المجاز بتوقفه على المسمى الاخر يعني ان اللفظ اذا كان اطلاقه على احد مدلوليه متوقفا على استعماله في المدلول الاخر كان بالنسبة الى مدلوله الذي توقف اطلاقه على المدلول الآخر مجازا مثل ومكروا ومكر الله فان اطلاق المكر على المعنى المقصود من الحق توقف على استعماله في المعنى المقصود من الخلق فيكون بالنسبة الى الحق مجازا وبالنسبة الى الخلق حقيقة قال واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اقول اعلم ان اللفظ اذا وضع لمعنى ولم يتفق استعماله فيما وضع له اولا ولا في غيره لم يكن حقيقة ولا مجازا لان الاستعمال جزء من مفهوم كل واحد منهما وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل قال وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس اقول اختلف في ان المجاز هل يكون مستلزما للحقيقة ام لا على معنى ان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له اولا هل يكون مشروطا باستعماله فيما وضع له اولا ام لا بخلاف العكس اي لم يختلف في ان الحقيقة مستلزمة للمجاز بل اتفق الجمهور على ان الحقيقة غير مستلزمة له قال الملزم لو لم يستلزم لعرى الوضع عن الفائدة اقول اي قال الملزم وهو الذي يدعي لزوم الحقيقة للمجاز لو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة لعرى وضع اللفظ للمعنى عن الفائدة واللازم ظ فالملزوم م بيان الملازمة ان فائدة وضع اللفظ للمعنى استعماله فيه فلو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة لجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا مع عدم استعماله فيما وضع له اولا فيكون الوضع الاول مجردا عن الفائدة واما بطلان التالي فلانه يلزم ان يكون الوضع عبثا ولما كان منع هذا الدليل ظاهرا لم يتعرض المصنف له وبيان المنع يقال لا م انه اذا لم يستعمل فيما وضع له اولا لعرى عن الفائدة لان من فوائد الوضع الاول الاستعمال في المعنى المجازي وايضا يجوز ان يستعمل فيما وضع له اولا بعد استعماله في المفهوم المجازي قال النافي لو استلزم لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة وهو مشترك الالزام للزوم الوضع اقول اي قال النافي لاستلزام المجاز الحقيقة لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة والتالي ظ فالمقدم م اما الملازمة فلان هذه الامثلة مجازات بالنسبة الى المدلولات المستعملة فيها واما بطلان التالي فلانه لم يستعمل في غير مدلولاتها المجازية وكونها حقيقة مشروط بالاستعمال في المعاني الموضوعة لها وضعا اولا وهذا الدليل ضعيف وذلك لان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل مشترك الالزام اي كما يمكن الزام القائلين بالاستلزام به على الوجه الذي ذكره النافي يمكن الزام النافي به بان يقال لو كان المجاز مستلزما للموضوع له في الاصل لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل موضوعا له في الاصل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان نحوها مجاز والمجاز لا بد وان يكون له مفهوم وضع اللفظ بازائه اولا واما انتفاء التالي فظاهر ولما كان اشتراك الالزام نقضا اجماليا لدليل النافي واراد المصنف ان ينقض دليله على التفصيل ونقضه التفصيلي موقوف على تحقيق المجاز الواقع في نحو

المثالين شرع في بيان ما هو الحق من المجاز الواقع في نحوهما قال والحق ان المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب وعرف الشيخ عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد بعد لاتحاد جهته اقول بيان ذلك ان المجاز يقع في مفردات المركب لا في التركيب وح لا يخ من ان يكون المراد من قول النافي لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة انه لا بد لمفرداتها من حقيقة او للتركيب فان كان الاول فمسلم ولكن لا يلزم انتفاء التالي لان لمفرداتها حقائق اذ القيام وضع اولا للهيئة المخصوصة الصادرة عن الفاعل المختار واللمة وضعت للشعر المجاوز عن شحمة الاذن والشيب لبياض الشعر فهي مستعملة فيما وضعت له اولا فيكون حقائق وان كان الثاني فلا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان المجاز واقعا في التركيب وهو ممنوع وقول عبد القاهر الجرجاني رحمه الله ان المجاز في نحو احياني اكتحالي بطلعتك واقع في الاسناد بعيد عن الصواب لان المجاز في الاسناد انما يتصور اذا كان للاسناد جهتان احديهما جهة الحقيقة والاخرى جهة المجاز كالاسد فان له جهتين احديهما جهة الحقيقة وهي عند استعماله في الحيوان المفترس والاخرى جهة المجاز وهي عند استعماله في الرجل الشجاع والاسناد في نحو هذا التركيب لم يتصور له جهتان احديهما جهة الحقيقة والاخرى جهة المجاز وذلك لانه لم يوضع نحو هذا التركيب اولا لمعنى ثم نقل الى الثاني لمناسبته قال ولو قيل لو استلزم لكان للفظ الرحمن حقيقة ولنحو عسى كان قويا اقول هذا دليل ذكره المصنف نصرة للنافي وتقريره ان لفظ الرحمن فيما استعمل فيه مجاز وذلك لانه مشتق من الرحمة وهي رقة القلب حقيقة والرحمن لا يطلق الا على الله تعالى ورقة القلب على الله محال فيكون استعماله بطريق المجاز وايضا رحمن فعلان وهو للمبالغة حقيقة فاذا اطلق على الله كان مجازا وكذا عسى فانه فعل باجماع النحاة والفعل للحدث المقترن باحد الازمنة حقيقة فاذا اطلق على الحدث مجردا عن الزمان كان مجازا فح نقول لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو الرحمن ولنحو عسى حقيقة والتالي ظ فالمقدم م اما بيان الملازمة فلانهما مجازان لما ذكرنا والمجاز مستلزم للحقيقة اذ التقدير كذلك واما بيان انتفاء التالي فلانهما لم يستعملا قط لموضوعهما الاول والاستعمال في الموضوع له الاول شرط الحقيقة وجزاء قوله لو قيل قوله كان قويا وجزاء قوله لو استلزم قوله لكان للفظ الرحمن وبيان قوته انه لا يلزم اشتراك الالزام ضرورة تحقق الوضع الاول فيهما ولا يمكن منع استعمالهما في مفهوميهما بطريق المجاز بخلاف الامثلة السابقة قال مسئلة اذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب اقول المسئلة الثانية في تعارض الاشتراك والمجاز وهما من الاحوال المخلة بالفهم التام

والتعارض بينهما انما يتصور بان يكون اللفظ حقيقة بالنسبة الى احد مدلوليه ثم
يتردد الذهن في كونه حقيقة بالنسبة الى المفهوم الثاني حتى يلزم الاشتراك او
غير حقيقة حتى يلزم المجاز واذا كان كذلك فحمله على المجاز اقرب واولى من حمله
على الاشتراك يدل على ذلك وجوه بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار
خواص المجاز فبدا المصنف بالوجوه المتعلقة بمفاسد الاشتراك وهي ثلثة قال لان
الاشتراك مخل بالتفاهم اقول هذا هو الوجه الاول تقريره ان الاشتراك مخل بالتفاهم عند عدم
القرينة وذلك لانه اذا تجرد عن القرينة لم يفهم واحد من معنييه على التعيين فاختل
التفاهم بخلاف المجاز فانه عند وجود القرينة يحمل على المفهوم المجازي وعند عدمها
يحمل على المفهوم الحقيقي فلم يختل الفهم لا عند وجود القرينة ولا عند عدمها وما لا
يكون مخلا بالتفاهم فهو اقرب قال ويؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض
اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان الاشتراك اذا فهم منه غير المراد يكون مؤديا
الى مستبعد وهو حمل الكلام على ما لا مناسبة بينه وبين مراد المتكلم من ضد مراده
او نقيضه فان اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين كالجون بين الابيض والاسود و
قد يكون مشتركا بين النقيضين كلفظ النقيض المشترك بين كل واحد من طرفي السلب
والايجاب ان لم يقل انه موضوع للقدر المشترك بينهما بخلاف المجاز فانه اذا حمل على
غير المراد لم يكن مستبعدا ضرورة اعتبار المناسبة بين مفهوميه فان قيل ان المجاز
ايضا قد يكون مؤديا الى مستبعد من ضد او نقيض فان لفظ احد الضدين قد
يستعمل للضد الآخر مجازا فحمله على غير المراد مؤد الى مستبعد كما في الاشتراك اجيب بان
المجاز لما اعتبر فيه المناسبة بينه وبين الحقيقة كان حمله على غير المراد وان كان
ضد المراد لم يكن مستبعدا لانه حمل على ما هو المناسب له بخلاف المشترك فانه لم يعتبر
المناسبة بين مفهوميه فحمله على غير المراد حمل على ما هو غير مناسب فيكون مستبعدا
قال ويحتاج الى قرينتين اقول هذا الوجه الثالث ان المشترك يحتاج الى قرينتين بحسب
معنييه على معنى ان استعماله في كل واحد من مفهوميه يحتاج الى قرينة معينة مخصصة
له اذ لا ترجيح لواحد من مفهوميه على الآخر كالعين فانها يحتاج عند استعمالها في
الباصرة الى قرينة تخصصها وكذلك عند استعمالها في الجارية بخلاف المجاز فانه
يحتاج الى قرينة واحدة عند استعماله في مفهومه المجازي ولا يحتاج الى القرينة
بالنظر الى المفهوم الحقيقي كالاسد فانه يحتاج الى القرينة عند استعماله في الرجل
الشجاع ولا يحتاج اليها عند استعماله في الحيوان المفترس وكلما كان الافتقار الى
القرينة اكثر كان المحذور اشد قال ولان المجاز اغلب ويكون ابلغ واوجز واوفق

وسوصل

ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي اقول هذه هي الوجوه المتعلقة
بخواص المجاز منها ان المجاز اكثر وقوعا في اللغة من الاشتراك والاكثر وقوعا ارجح وما كان
ارجح فهو اولى ومنها ان المجاز ابلغ اي يكون ادل على تمام المقصود لان قولنا زيد اسد اتم
دلالة على شجاعته من قولنا زيد شجاع او زيد كالاسد في الشجاعة يدرك ذلك صاحب
الذوق السليم وما كان ابلغ فهو اولى وبعض الشارحين اورد لفظ المتن هكذا ولان
المجاز اغلب فيكون ابلغ وقال الفاء للسببية وجعل قوله فيكون ابلغ الى قوله والروي
اسبابا لغلبة المجاز هذا وان كان له وجه لكن الاول اولى لانه على التقدير الاول يكون
كل واحد من المذكورات وجها مستقلا لاولوية المجاز وعلى الوجه الذي اختاره هذا الشارح
يكون جميع المذكورات متمما لوجه واحد ومنها ان المجاز قد يكون اوجز في اللفظ اذ يقوم
لفظ المجاز مقام الموصوف والصفة كقولنا راينا اسدا فان الاسد يقوم مقام قولنا رجل
شجاع ومنها ان المجاز اوفق للطباع لانه قد يكون احسن في العبارة كالتعبير عن ايلاج
الذكر في الفرج بالجماع وكقوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ومنها ان المجاز يتوصل
به الى السجع وهو رعاية الوزن والعجز والى المطابقة وقد مر تفسيرها في الترادف
والى المقابلة وهي ان يجمع بين شيئين او اكثر وبين ضديهما ثم اذا شرطت ههنا شرطا
شرطت هناك ضده كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره
لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى والى المجانسة
والروي وقد مر تفسيرهما ايضا في الترادف قال وعورض بترجيح الاشتراك
باطراده فلا يضطرب وبالاشتقاق فيتسع وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة وباستغنائه
عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة الظاهر وعن الغلط عند عدم القرينة اقول
لما ذكر الوجوه الدالة على ترجيح الاشتراك شرع في الوجوه الدالة على ترجيح الاشتراك
على المجاز فقال عورض اي عورض الوجوه الدالة على اولوية المجاز بوجوه
دالة على ترجيح الاشتراك على المجاز منها ان المشترك مطرد لان المشترك حقيقة
وقد قلنا من علامات الحقيقة الاطراد وما يكون مطردا لا يضطرب ضرورة
جواز استعماله في جميع نظايره ومنها ان المشترك حقيقة والاشتقاق من
خواص الحقيقة كالامر بالنسبة الى المفهوم الحقيقي فانه يشتق منه الآمر و
المامور وغيرهما من المشتقات بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه كالامر بالنسبة
الى الفعل فانه لا يشتق منه شيء فيكون المشترك متسع الدائرة لكثرة المشتقات
والاتساع امر مطلوب وما يفيد الامر المطلوب فهو اولى ومنها ان المشترك
يصح التجوز فيه باعتبار كل واحد من مفهوميه فيكثر الفايدة ضرورة كثرة المجازات

خلاف المجاز فانه لا يصح التجوز الا باعتبار مفهومه الحقيقي فلا يكثر الفايدة وما كان اكثر فايدة
فهو اولى ومنها ان المشترك يستغني عن اعتبار العلاقة بين مفهوميه لان وضعه لكل واحد منهما على
السوية بخلاف المجاز فانه يحتاج الى اعتبار العلاقة ومنها ان الاشتراك لا يفتقر الى الحقيقة بخلاف
المجاز فانه يفتقر الى الحقيقة على راي ومنها ان الاشتراك يستغني عن مخالفة الظاهر وذلك
لان استعماله في كل من مفهوميه استعمال اللفظ فيما وضع له فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر
بخلاف المجاز فان استعماله في مفهومه المجازي استعمال في غير ما وضع له اللفظ واستعمال
اللفظ في غير ما وضع له خلاف الظاهر ومنها ان المشترك اذا تجرد عن القرينة
لم يحمل على واحد من مفهوميه فلم يقع غلط بخلاف المجاز فانه عند عدم القرينة
يحمل على مفهومه الحقيقي ويحتمل الغلط لجواز ان لا يكون مراد المتكلم ~~هو انه ابلغ~~
~~مشترك فيهما والحق انه لا تقابل الا غلب~~ المفهوم الحقيقي **قال** وما ذكر من انه
ابلغ مشترك فيهما والحق انه لا تقابل الا غلب شي مما ذكر **اقول** لما ذكر الوجوه الدالة
على ترجيح كل منهما اراد بيان ما هو الحق وذكر اولا ان ما ذكر من ان المجاز ابلغ
مشترك اي البلاغة وما يتبعها من السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة
والروي فانها من توابع البلاغة مشترك بين المجاز والاشتراك فان البلاغة
كما يمكن في المجاز كذلك يمكن وقوعها في الاشتراك لان المشترك يفيد المقصود
على سبيل الاجمال فيقع في معناه ابهام وبيان فيتشوق النفس الى تحصيله فاذا
حصل كان اوقع في الذهن فان الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب
فيكون ابلغ وكذلك فيما يتبع البلاغة وفي بعض نسخ المتن وجد لفظة الى اخره
بعد قوله من انه ابلغ وهو تصريح بان الاشتراك والمجاز يشتركان في جميع ما ذكر
بعد قوله ابلغ ثم قال والحق انه لا يقابل ما ذكرنا من كون المجاز اغلب شي مما ذكر من
الوجوه الدالة على كون المشترك راجحا لان كثرة المجاز يدل على انه اوفق للطبع
والذ ولذلك قيل من احب شيا اكثر ذكره وما كان اوفق للطبع فهو اقرب الى
اولى **قال** مسئلة الشرعية واقعة خلافا للقاضي واثبت المعتزلة الدينية ايضا
اقول ولنذكر قبل الخوض في المقصود مقدمة اعلم ان اللفظ اذا وضع لمعنى ثم
نقل في الشرع الى معنى ثان لمناسبة بينهما وغلب استعماله في المعنى الثاني
يسمى منقولا شرعيا والمنقول الشرعي لما غلب استعماله في المعنى الثاني بحيث
لم يحتج عند اطلاقه على المنقول اليه الى ملاحظة العلاقة بينه وبين المنقول عنه صار
كانه موضوع للمنقول اليه وضعا اولا ضرورة عدم الافتقار الى ملاحظة وضع سابق
فيكون حقيقة بخلاف المجاز فانه لما لم يغلب استعماله في المعنى الثاني افتقر عند اطلاقه

على الثاني الى اعتبار العلاقة فلم يكن موضوعا وضعا اولا ضرورة افتقاره الى ملاحظة
وضع سابق والحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الشرع وهي يتناول
المنقول الشرعي كما ذكرنا والموضوعات المبتداة وهي الفاظ وضعها الشارع بازاء
المعاني المخترعة ابتداء من غير ان ينقل من اللغة اذا عرفت هذا فنقول اختلف في وقوع
الحقيقة الشرعية فقال القاضي انها غير واقعة على معنى ان ما استعمله الشارع مجازات لغوية
لم يبلغ رتبة الحقايق والمختار عند المصنف انها واقعة على معنى انها كانت مجازات في
ابتداء النقل بسبب عدم اشتهارها ثم صارت حقايق شرعية لغلبة الاستعمال واثبت
المعتزلة الاسماء الشرعية والدينية ايضا على معنى انها ليست متعلقة بالحقايق اللغوية
والفرق بين الاسماء الشرعية الدينية وغير الدينية عندهم ان الاسماء الشرعية ان
اجريت على الافعال الشرعية كالصلوة والصيام والزكوة والحج يسمى غير دينية
وان اجريت على المشتقات من الفاعلين كالمومن والفاسق والكافر يسمى دينية
ولا فرق بين المذهب المختار ومذهب المعتزلة من حيث ان الحقايق الشرعية واقعة
انما الفرق من حيث انهم قالوا انها موضوعات مبتداة غير منقولة عن الحقايق
اللغوية والمذهب المختار بخلافه **قال** لنا القطع بالاستقراء ان الصلوة للركعات
والزكوة والصيام والحج كذلك وهي في اللغة الدعاء والنماء والامساك مطلقا والقصد
مطلقا **اقول** هذا دليل على المذهب المختار تقريره ان القطع حصل بالاستقراء ان الصلوة
في الشرع موضوعة للركعات والزكوة والصيام والحج كذلك اي موضوعة للمعاني
الشرعية اما الزكوة فللمقدار المخرج من النصاب واما الصيام فللامساك الشرعي
من اول اليوم الى اخره مقرونا بالنية واما الحج فللقصد الى الافعال الشرعية المخصوصة
على الوجه المشروع واستعمالها فيها بطريق الحقيقة ضرورة سبق فهم هذه المعاني
عند الاطلاق الالفاظ عليها بدون القرينة وهذه الالفاظ موضوعة لغير هذه المعاني
لان الصلوة في اللغة للدعاء والزكوة للنمو والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد
مطلقا فيكون حقايق شرعية منقولة من الموضوعات اللغوية وانما لم يقتصر على
تقييد القصد بالمطلق بل قيد الامساك ايضا به لئلا يتوهم رجوع مطلقا الى كل
واحد مما قبله او الى الاخير فقط وهما غير مرادين **قال** قولهم باقية والزيادات
شروط رد بانه في الصلوة وهو غير داع ولا متبع **اقول** هذا ايراد دليل لمانعين
من وقوع الحقايق الشرعية او رد مناقضة للدليل المذكور مع الجواب عنه و
قوله قولهم مبتدا وقوله رد خبره وتقرير الايراد ان يقال لا م ان هذه الالفاظ
وضعت في الشرع لهذه المعاني بل هذه الالفاظ باقية على الحقايق اللغوية عند

استعمالها في المعاني الشرعية والزيادات الحاصلة في المعاني الشرعية شروط زيدت على
المفهومات اللغوية لا باعتبار ان يكون الالفاظ موضوعة لها دالة عليها لان وقوع
المفهومات اللغوية على الوجه المطلوب شرعا لا يحصل بدون هذه الزيادات فان الصلوة
مثلا وضعت في اللغة للدعاء واستعملت في الشرع للدعاء ايضا الا ان وقوع الدعاء
على الوجه المطلوب شرعا انما يحصل اذا زيد عليه هذه الشروط فلا يكون حقايق
شرعية وتقرير الجواب ان يقال لو كانت هذه الالفاظ في الشرع مستعملة في مفهوماتها
اللغوية لما استعملت في صورة لم يتحقق المفهومات اللغوية فيها والتالي ظ فالمقدم م اما
الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي فلان الصلوة في اللغة اما الدعاء او الاتباع و
قد استعملت في الشرع فيما لا يوجد فيه شيء منهما وذلك لانها استعملت في صلوة الاخرس
المنفرد وهو غير داع ولا متبع **قال** قولهم مجازا ان اريد استعمال الشارع لها فهو المدعى
وان اريد اهل اللغة فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها ولانها تفهم بغير قرينة **اقول** هذه
مناقضة اخرى للدليل المذكور مع جوابها وتقرير المناقضة ان يقال لا م ان استعمال
هذه الالفاظ في معانيها شرعا بطريق الحقيقة بل استعمالها فيها بطريق المجاز لتحقق
العلاقة بين المفهومات اللغوية وبين هذه المعاني فان الصلوة للدعاء في اصل اللغة
وهو جزء هذه الركعات والزكوة في اللغة النماء وهو سبب للمعنى الشرعي وتسمية
الكل باسم الجزء والمسبب باسم السبب مجاز والجواب عن المناقضة من وجهين
الاول انه ان اريد بكون هذه الالفاظ مجازات ان الشارع استعملها في هذه المعاني
بطريق المجاز فهو المدعى لانا لا نعني بكونها حقايق شرعية الا ان الشارع استعملها
في غير موضوعاتها اللغوية وغلب استعمالها فيها وان اريد بكونها مجازات ان اهل اللغة
قد استعملوها لهذه المعاني فهو ممنوع لانه خلاف الظاهر لان اهل اللغة لم يعرفوا هذه
المعاني قبل الشرع فكيف يستعملون لها هذه الالفاظ لان استعمال اللفظ مسبوق
بفهم المعنى الثاني ان استعمال هذه الالفاظ لهذه المعاني لا يجوز ان يكون بطريق المجاز
لانه يفهم هذه المعاني عند اطلاق هذه الالفاظ عليها بدون قرينة فلو كانت مجازات
لم يفهم المعنى بدون القرينة **قال** القاضي لو كانت كذلك لفهمها المكلف ولو فهمها
لنقل لانا مكلفون مثلهم والاحاد لا تفيد والتواتر **اقول** اي قال القاضي ان هذه
الالفاظ لا تكون حقايق شرعية لانها لو كانت كذلك اي حقايق شرعية لزم ان
يفهمها الشارع المكلفين اولا والا لزم التكليف بالاطاق لانهم مكلفون بفهم
مراده منها والفهم لا يكون بدون تفهيم الشارع اياهم ولو فهمها الشارع المكلفين
لنقل ذلك التفهيم الينا نقلا يفهم مراد الشارع منه لعدم الفرق بيننا وبينهم لانا

مكلفون

مكلفون مثلهم والتكليف هو الموجب للتفهيم ونقل التفهيم الينا اما بالآحاد ولا يفيد لانها
ليست بحجة قطعية واما بالتواتر ولا يكون حاصلا والا لم يقع خ **قال** والجواب انها فهمت
بالتفهيم بالقراين كالاطفال **اقول** اجاب المصنف عن هذه المناقضة بان يقال لا م انها
لو فهمها الشارع المكلفين لنقل الينا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن تفهيم الشارع اياهم
بالقراين كالوالدين مع الاطفال اما اذا كان بالقراين فلا يلزم النقل الينا اذ يجوز ح
ان نفهم ايضا بالقراين من غير نقل **قال** قالوا لو كانت لكانت غير عربية لانهم لم يضعوها
واما الثانية فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا **اقول** هذا دليل اخر للمانعين عن
وقوع الحقايق الشرعية بيانه لو كانت الاسماء المذكورة حقايق شرعية كانت غير
عربية واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان هذه الاسماء على تقدير كونها
حقايق شرعية لم يكن موضوعات العرب لانهم لم يضعوها لهذه المعاني على ذلك
التقدير واذا لم يكن موضوعات العرب لم يكن عربية اذ معنى كون اللفظ عربيا افادته
لما وضع واضع لغة العرب ذلك اللفظ بازائه واما بطلان اللازم واليه اشار بقوله
واما الثانية وكذا في جميع مواضع هذا المختصر يشير به الى المقدمة الاستثنائية فلانه
لو لم يكن هذه الاسماء عربية لما كان القرآن عربيا والتالي ظ فالمقدم م اما الملازمة
فلان هذه الالفاظ موجودة في القرآن والتقدير انها غير عربية فلا يكون القرآن عربيا
ضرورة اشتماله على ما هو غير عربي واما انتفاء التالي فلقوله تعالى وكذلك انزلناه
قرآنا عربيا **قال** واجيب بانها عربية بوضع الشارع لها مجازا وانزلناه ضمير السورة
ويصح اطلاق اسم القرآن عليها كالماء والعسل بخلاف نحو المائة والرغيف ولو سلم
فيصح اطلاق العربي على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسية وعربية **اقول** اجاب
المصنف عنه اولا بمنع الملازمة وثانيا بمنع انتفاء اللازم اما الاول فتقريره ان يقال
لا م انها لو كانت حقايق شرعية لم يكن عربية قولهم لان العرب لم يضعوها لهذه
المعاني قلنا لا م ان العرب اذا لم يضعوها لهذه المعاني لم يكن عربية وذلك لان
معنى كون اللفظ عربيا افادته لمعناه على طريقة العرب اما على سبيل الحقيقة او
على سبيل المجاز وهذه الالفاظ وان كانت حقايق شرعية لكنها افادتها لمعانيها
الشرعية على طريقة العرب لان الشارع وضعها لمحل المجاز اللغوي فيكون مجازات
لغوية صارت حقايق شرعية بحسب الشهرة فلم يخرج عن العربية غاية ما في
الباب انها لم يكن حقايق لغوية واما منع انتفاء التالي فبان يقال سلمنا الملازمة
لكن لا نسلم كون هذه الالفاظ عربية قولهم والا يلزم ان لا يكون القرآن عربيا
وهو باطل قلنا ان اردتم به انه يلزم ان لا يكون شيء من القرآن عربيا فممنوع لانه

منه

لا يلزم كون القرآن مشتملا على الفاظ غير عربية كون جميعها كذلك وان اردتم به انه يلزم ان لا
يكون القرآن كله عربيا فمسلم ولكن لا نسلم بطلان التالي والآية المذكورة لا تدل على بطلانه
لان ضمير انا انزلناه راجع الى السورة بتقدير بعض القرآن فان قيل السورة الواحدة بعض
القرآن والقرآن اسم للمجموع فكيف يصح اطلاق اسم القرآن عليه لان بعض الشيء غيره اجيب
بان القرآن اسم جنس لانه اسم لكلام الله تعالى المنزل على محمد صلى الله عليه للاعجاز فيصح
اطلاقه على البعض والمجموع كالماء والعسل فان كل واحد منها يطلق على الكثير والقليل
بخلاف المائة والرغيف فان كل واحد منها اسم للمجموع فلا يصح اطلاقه على الجزء
ولئن سلم ان القرآن اسم للمجموع لكن وجود هذه الالفاظ فيه لكونها قليلة لا يخرجه عن
كونه عربيا فيصح اطلاق العربي على ما غالبه عربي كشعر عربي فيه الفاظ فارسية فانه
يصح اطلاق العربي عليه وكذا شعر فارسي فيه الفاظ عربية فانه يصح اطلاق الفارسي
عليه قال المعتزلة الايمان التصديق وفي الشرع العبادات لانها الدين المعتبر لان الدين
الاسلام والاسلام الايمان بدليل ومن يبتغ فثبت ان الايمان العبادات وقال فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين اقول هذا دليل المعتزلة على ان الاسماء الدينية موضوعات
مبتدأة لا تعلق لها بالمفهومات اللغوية وتقريره ان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع
العبادات اي فعل الواجبات اما الاول فبالنقل عن اهل اللغة واما الثاني فلان
العبادات هي الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي دين الملة المستقيمة وهو
الدين اي المعتبر وهو اشارة الى ما تقدم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة فيجب ان يكون
اقامة الصلوة وايتاء الزكوة دينا معتبرا والدين المعتبر الاسلام لقوله تعالى ان الدين
عند الله الاسلام اي الدين المعتبر اذ غير المعتبر لا يكون اسلاما والاسلام الايمان لان
الايمان يقبل من مبتغيه فلو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فثبت ان الايمان هو العبادات وهو المطلوب قوله
وقال فاخرجنا اشارة الى دليل آخر على ان الاسلام هو الايمان وتقريره ان الاسلام
لو كان غير الايمان لما صح استثناء المسلم من المؤمن والتالي ظ فالمقدم م بيان الملازمة
ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل وهو انما يصح اذا كان المستثنى داخلا
في المستثنى منه فلو كان الاسلام غير الايمان لم يصدق المؤمن على المسلم فلا يصح استثناء
المسلم منه واما بيان انتفاء التالي فلقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فانه قد استثنى المسلم عن المؤمن في الآية والمناسب
ان يذكر هذا الدليل بعد قوله ومن يبتغ ولعله انما اخر الى هاهنا حتى يختص المعارضة

المذكور

المذكورة به قال وعورض بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اقول هذه معارضة
في المقدمة وتقريرها ان يقال ما ذكرتم من الآيتين وان دل على ان الاسلام الايمان لكنه
عندنا ما ينفيه وذلك لان الاسلام لو كان هو الايمان لما ثبت الاسلام عند سلب الايمان و
التالي ظ فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي فلقوله تعالى قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه سلب عنهم الايمان مع اثبات الاسلام لهم واعلم ان مقدمات
دليل المعتزلة اكثرها ممنوعة اما قولهم العبادات الدين المعتبر قلنا لا م اما قوله تعالى
وذلك الدين القيمة فلا يمكن عوده الى ما تقدم لان ذلك واحد مذكر وما تقدم كثير مؤنث
ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الاسلام هو الايمان واما قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
الى آخره فلا يدل على ذلك لان معناه من ابتغى دينا غير الاسلام فهو غير مقبول وهذا
يدل على ان الدين الذي هو غير الاسلام غير مقبول لا على ان كل شيء غير الاسلام فهو غير مقبول
فيجوز ان يكون الايمان غير دين فلا يلزم ان لا يكون مقبولا واما الآية الثانية فهي ايضا لا
تدل على ان الاسلام هو الايمان غاية ما في الباب انها تدل على ان المؤمن يصدق على المسلم
ولا يلزم ان يكون الاسلام هو الايمان قال وقالوا لو لم يكن لكان قاطع الطريق مؤمنا
وليس بمؤمن لانه مخزي بدليل من تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزى بدليل
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا اقول هذا دليل آخر للمعتزلة على ان الايمان في الشرع
فعل الواجبات تقريره انه لو لم يكن الايمان في الشرع فعل الواجبات لكان قاطع الطريق
مؤمنا والتالي باطل فالمقدم م بيان الملازمة ان الايمان لو لم يكن في الشرع فعل
الواجبات لكان في الشرع هو التصديق الخاص وهو تصديق النبي عليه السلم بما علم
مجيئه به اذ لا قائل بالفصل واذا كان الايمان هو التصديق الخاص كان قاطع الطريق
مؤمنا ضرورة كونه مصدقا واما بيان انتفاء التالي فلان قاطع الطريق مخزي والمؤمن
لا يخزى فقاطع الطريق ليس بمؤمن اما بيان الصغرى فلان قاطع الطريق يدخل في النار
لقوله تعالى في الآخرة عذاب عظيم وكل من دخل النار فهو مخزي لقوله تعالى ربنا انك من
تدخل النار فقد اخزيته فقاطع الطريق مخزي واما بيان الكبرى فلقوله تعالى يوم لا
يخزي الله النبي والذين آمنوا معه قال واجيب بانه للصحابة او مستأنف اقول
تقرير الجواب ان يقال لا م انتفاء التالي والقياس الذي ذكرتم في بيانه غير مستقيم لان
كبراه وهي قوله والمؤمن لا يخزى لا تصدق كلية لان قوله تعالى والذين آمنوا معه مخصوص
بالصحابة رضي الله عنهم لانه تعالى خصصهم بالمعية وهم الصحابة رضي الله عنهم ولا يلزم
من كون المؤمنين المصاحبين غير مخزيين ان يكون غيرهم كذلك هذا اذا عطف والذين
آمنوا على قبله اما اذا جعل الواو للاستيناف لم يثبت صدق الكبرى لا كلية ولا جزئية

ولهم صح

قال مسئلة المجاز واقع خلافا للاستاد بدليل الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل اقول المسئلة الرابعة اختلف الاصوليون في انه هل يقع المجاز في اللغة ام لا فقال الاستاد ابو اسحق لا وقال الباقون نعم وهو المختار عند المصنف والدليل عليه ان الاسد يستعمل للشجاع والحمار للبليد و شابت لمة الليل لظهور الصبح فاستعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز اذ لا قائل بالفصل والاول منتف لوجهين احدهما ان هذه الالفاظ مستعملة في معان اخر بطريق الحقيقة فلو كان استعمالها في هذه المعاني بطريق الحقيقة ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل المجاز ايضا خلاف الاصل اجيب بانه اولى من الاشتراك لما مر والثاني انه لو كانت حقيقة في هذه المعاني لكانت سابقة الى الفهم عند عدم القرينة ان كانت بالنسبة الى الغير مجازا او لم يسبق الغير الى الفهم ان كانت حقيقة فيه والتالي ظ لان عند عدم القرينة يتبادر غيرها الى الفهم قال المخالف يخل بالتفاهم وهو استبعاد اقول قال المخالف اي الاستاد لو كان المجاز واقعا لاختل التفاهم والتالي ظ فالمقدم مثله بيان الملازمة ان اللفظ اذا اطلق واريد مفهومه المجازي فلا يخ اما ان يكون معه قرينة تشعر بانه هو المراد اولا فان كان الاول فيجوز ان يذهل المخاطب عن القرينة فلا يفهم المراد وان كان الثاني يلزم الاختلال لانه اذا تجرد عن القرينة يتبادر المفهوم الحقيقي الى الذهن وهو غير المراد اجاب المصنف عنه بان هذا الدليل يدل على استبعاد وقوع المجاز لانه يلزم اما الاختلال او جواز عدم فهم المراد ولا يدل على امتناعه قال مسئلة وهو في القران خلافا للظاهرية بدليل ليس كمثله شيء واسئل القرية ويريد ان ينقض فاعتدوا عليه بمثل ما وهو كثير اقول المسئلة الخامسة في ان المجاز على تقدير وقوعه في اللغة هل هو واقع في القران ام لا فقال الظاهريون اعني الذين يحملون القران على ظاهره ولا يؤولونه اصلا لا وقال المحققون نعم والواو في قوله وهو في القران للحال والجملة المذكورة بعدها حال عن الضمير في اسم الفاعل وهو قوله واقع في المجاز واقع والعامل اسم الفاعل والمختار عند المصنف مذهب المحققين والدليل على وقوعه في القران ان قوله تعالى ليس كمثله شيء مجاز لانه موضوع اولا لنفي مثل مثله وهو ظاهر واريد ههنا نفي المثل والا لم يحصل المقصود وهو بيان تفرده في ذاته ونفي المثل عنه لان نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل بل لو كان المراد منه مثل المثل يلزم المحال لانه يلزم نفيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لانه تعالى مثل المثل لا يقال لا نم انه تعالى مثل لمثله لان الحكم بكونه مثلا لمثله انما يتصور بعد ثبوت مثله وثبوت مثله محال لانا نقول ثبوت مثل المثل لا يتوقف على ثبوت المثل في الخارج بل يتوقف على ثبوت

مثلہ في الذهن والحق ان هذا الكلام محمول على المعنى الحقيقي ويلزم منه نفي المثل مطلقا لانه اذا انتفى مثل المثل يلزم منه انتفاء المثل مطلقا لانه لو تحقق المثل في الجملة يلزم ان يكون الله سبحانه وتعالى مثل مثله والتقدير ان مثل مثله منتف وكذلك قوله واسئل القرية مجاز لان المراد من القرية اهلها لامتناع السوال عن القرية وكذلك قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فانه اطلق الاعتداء على القصاص و الاعتداء ضد القصاص وقيل انه سبب القصاص فعلى الاول يكون تسمية للشيء باسم ضده وعلى الثاني باسم سببه وكذلك قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فانه اطلق السيئة على جزاء السيئة وجزاء السيئة حسنة فثبت ان المجاز واقع في القران قال قالوا المجاز كذب لانه ينفى فيصدق قلنا انما يكذب اذا كانا معا للحقيقة اقول الظاهريون قالوا المجاز غير واقع في القران لان المجاز كذب والكذب غير واقع في كلام الله تعالى بالاجماع بيان الاول ان المجاز يصح نفيه فيصدق المنفي كقولنا البليد ليس بحمار واذا صدق المنفي كذب المثبت ~~وهو قولنا البليد ليس بحمار يصدق مع قولنا البليد حمار~~ وهو المجاز كقولنا البليد حمار ضرورة صدق نقيضه اجاب المصنف عنه بان المجاز انما يكذب على تقدير صدق المنفي ان لو كان المراد من المنفي والمثبت معا هو المفهوم الحقيقي اما اذا كان المراد من المنفي المفهوم الحقيقي ومن المثبت المفهوم المجازي فلا يلزم من صدق المنفي كذب المثبت فان قولنا البليد ليس بحمار يصدق مع قولنا البليد حمار اذا كان المراد من الحمار في الاول المفهوم الحقيقي وفي الثاني المفهوم المجازي لاختلاف المحمول في المثبت والمنفي قال قالوا يلزم ان يكون البارى متجوزا قلنا مثله يتوقف على الاذن اقول الظاهريون قالوا ايضا لو وقع المجاز في القران لزم ان يكون البارى تعالى متجوزا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المشتق منه لشيء يصحح اطلاق اسم المشتق عليه واجاب المصنف عنه بان اسماء الله تعالى توقيفية فيتوقف اطلاق الاسماء عليه مشتقات كانت او غيرها على صدور الاذن منه فلهذا لا يصح اطلاق المتجوز عليه لا لامتناع صدور المجاز منه قال مسئلة في القران المعرب عن ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهم ونفاه الاكثرون لنا المشكاة هندية واستبرق فارسية وقسطاس رومية اقول المسئلة السادسة في ان القران هل يشتمل على المعرب ام لا ووجه تعلق هذه المسئلة بالحقيقة والمجاز اشتراك المعرب والمجاز في انهما ليسا من الموضوعات الحقيقية للغة العرب روي عن ابن عباس وعكرمة انه واقع في القران ونفاه الاكثرون واختار المصنف وقوعه فيه ودليله ان المشكاة هندية واستبرق وسجيل فارسية وقسطاس رومية وهي واقعة في القران قال قولهم مما اتفق فيه اللغات كالصابون والتنور بعيد واجماع العربية على ان ابرهيم منع من الصرف للعجمة والتعريف يوضحه

اقول هذا ايراد للمانعين عن المعرب في القرآن على الدليل المذكور توجيهه ان يقال لا م ان هذه الالفاظ اذا كانت من غير لغة العرب يلزم ان يكون معربا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن من لغة العرب ايضا وهو ممنوع لجواز ان يكون وضع العرب فيها وضع لغة اخرى فيكون مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور فانه مما اتفق فيه اللغتان بلا اختلاف اجاب المصنف رحمه الله بان هذا الاحتمال اعني كونها مما اتفق فيه اللغتان بعيد لان التعريب في نحو استبرق والسجيل ظاهر ومما يوضح ان المعرب واقع في القرآن اجماع اهل العربية على ان ابرهيم منع من الصرف لوجود العلتين احدهما المعرفة والاخرى العجمة فيكون معربا وهو واقع في القرآن قال المخالف لما ذكر حجة الشرعية وتقولا اعجمي وعربي مثل ان يكون متنوعا اقول استدل المخالف اى القايل بعدم وقوعه بالدليلين احدهما ما ذكر في الحقيقة الشرعية من انها لو كانت واقعة لما كان القرآن عربيا وتوجيهه والجواب عنه كما مضى من غير تفاوت والثاني انه لو وقع المعرب لكان القرآن متنوعا الى اعجمي وعربي والثاني ط فالمقدم م اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلقوله تعالى اعجمي وعربي فانه نفى ان يكون القرآن اعجميا وعربيا وذلك لانه ليس المراد هو الاستفهام بل الانكار على ان يكون بعض القرآن اعجميا وبعضه عربيا فينتفي التنوع قال واجيب بان المعنى من السياق الكلام اعجمي ومخاطب عربي وهم يفهمونها ولو سلم نفي التنويع فالمعنى اعجمي لا يفهمه اقول اجاب المصنف عن الدليل الثاني بانا لا نسلم ان الله سبحانه وتعالى نفى التنوع فان المفهوم من السياق انكار كون القرآن اعجميا مع كون المخاطب عربيا فيكون الاعجمي صفة للقرآن والعربي صفة للمخاطب وتقدير الكلام في الكلام عجمي ومخاطب عربي لا يفهمه فلا ينتفي التنويع وان سلم ان كل واحد من الاعجمي والعربي صفة الكلام فالمعنى الكلام بعضه اعجمي لا يفهم وبعضه عربي فلا يلزم نفي التنويع مطلقا لجواز ان يكون بعضه اعجميا يفهم ولما فرغ من المسايل المتعلقة بالحقيقة والمجاز شرع في المسايل المتعلقة بالاشتقاق وهي خمس قال مسئلة المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد بتغير ما وقد يطرد كاسم الفاعل وغيره وقد يختص كالقارورة والديران اقول المسئلة الاولى في بيان ماهية المشتق المشتق ما وافق اصلا اى كلمة وافقت اصلا اى كلمة اخرى اعم من ان يكون اسما او فعلا بحروفه اى بحروف ذلك الاصل الاصول ومعناه على معنى ان مثل حروف الاصلية التي في الاصل ومثل معناه موجود في المشتق وانما قال اصلا لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين في كون المصدر مشتقا من الفعل وعكسه لانه لو قال اسما اختص بمذهب البصريين ولو قال فعلا اختص بمذهب الكوفيين وقوله كلمة بمنابة الجنس يتناول المشتق وغيره وقوله وافق اصلا بحروفه

الاصول يخرج الكلمات التي توافق اصلا بمعناه لا بحروفه الاصول كالحبس والمنع وقوله ومعناه احترز به عن مثل الذهب فانه يوافق اصلا وهو الذهاب في حروفه الاصول ولكن غير موافق في معناه مثال المشتق خفق من الخفقان فان خفق يشارك الخفقان في الخاء والفاء والقاف التي هي الحروف الاصلية من الخفقان قوله وقد يزاد اى وقد يزاد على التعريف المذكور لفظة بتغير ما وذلك خمسة عشر نوعا لان التغيير اما ان يكون بالزيادة وحدها او بالنقصان وحده او بهما جميعا والاول اما ان يكون زيادة الحرف مثل كاذب من الكذب زيدت الالف او بزيادة الحركة مثل نصر من النصر زيدت حركة الصاد او بزيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب من الضرب زيدت الالف وكسرة الراء والثاني وهو ان يكون التغيير بالنقصان اما ان يكون بنقصان الحرف مثل خف من الخوف نقصت منه الواو او بنقصان الحركة كما في الضرب على مذهب الكوفيين فانه مشتق من ضرب او نقصانهما مثل غلا من الغليان نقصت منه الالف والنون وحركة الياء والثالث وهو ان يكون التغيير بالزيادة والنقصان جميعا فالزيادة والنقصان اما ان يكونا في الحرف فقط مثل صلاب زيدت فيه الالف والتاء ونقصت عنها التاء التي في الواحد واما ان يكون في الحركة فقط مثل حذر من الحذر حذفت فتحة الذال وزيدت كسرتها واما ان يكون الزيادة في الحرف والنقصان في الحركة مثل عاد بالتشديد من العدد نقصت حركة الدال الاول للادغام وزيدت الالف واما ان يكون الزيادة في الحركة والنقصان في الحرف مثل نبت من النبات زيدت فتحة التاء ونقصت الالف واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما والنقصان في الحرف فقط نحو خاف من الخوف زيدت الالف وفتحة الفاء ونقصت الواو واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما والنقصان في الحركة فقط مثل اضرب من الضرب زيدت الالف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد واما ان يكون النقصان فيهما والزيادة في الحرف فقط مثل كال بالتشديد من الكلال نقصت حركة اللام الاول للادغام ونقصت الالف بين اللامين وزيدت الالف قبلها واما ان يكون النقصان فيهما والزيادة في الحركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وفتحتها وزيدت كسرة العين واما ان يكون بزيادة الحرف والحركة ونقصانهما مثل ادم من الزمي زيدت الف الوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء واعلم ان التعريفين اعني الاول والثاني يشكل بمثل الجلب والجلب اللهم الا ان يعتبر التغيير بحسب المعنى واللفظ جميعا فحينئذ يسلم التعريف الثاني عن هذا الاشكال لكنه يشكل بمثل فلك جمعا ومفردا فانه ليس بينهما تغيير بحسب اللفظ الا ان يقال المراد بالتغيير اللفظي اعم من ان يكون تحقيقا او اعتبارا والمشتق قد يطرد اطلاقه على

جميع مدلولاته كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم المفعول فان الضارب يطلق على كل من
ثبت له الضرب وكذلك الحسن والمضروب وقد لا يطرد كالقارورة والدبران فان
القارورة لا يطلق على كل ما يكون مقر المايعات مع دلالتها عليه بل يختص بالزجاجة
المخصوصة وكذلك الدبران فانه لا يطلق على كل ما هو موصوف بالدبور بل يختص
بمجموع خمسة كواكب من الثور يقال انه سنامه وهو المنزل الرابع من منازل القمر المعاقب
للثريا قال مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة ثالثها ان كان ممكنا
اشترط اقول المسئلة الثانية في ان صدق المشتق حقيقة هل هو مشروط ببقاء معنى
المشتق منه ام لا ففيه ثلثة مذاهب الاول اشتراطه مطلقا والثاني عدم اشتراطه
مطلقا وثالثها اي ثالث المذاهب ان معنى المشتق منه ان كان ممكنا بقاؤه كالضرب
ونحوه اشترط والا فلا كالمصادر السيالة كالتكلم والتحرك ولما بين المصنف
المذهب الثالث بالفرق علم ان احد الاولين الاشتراط مطلقا والاخر عدمه
مطلقا قال المشترط لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه اقول اي قال المشترط
لو كان المشتق حقيقة عند انقضاء معنى المشتق منه لما صح نفي المشتق والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الحقيقة لا يصح سلبها لما مر واما انتفاء التالي فلان
عند انقضاء الضرب مثلا يصدق ليس بضارب في الحال بالضرورة واذا صح السلب
في الحال صح السلب مطلقا لان المطلق جزء المقيد قال اجيب بان المنفي الاخص
فلا يستلزم نفي الاعم اقول تقرير الجواب ان يقال لا م انتفاء التالي قوله لانه يصدق عند
انقضاء الضرب انه ليس بضارب في الحال فيصدق ليس بضارب مطلقا قلنا
لا م انه يصدق ليس بضارب مطلقا وذلك لان الضارب في الحال اخص من الضارب
مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقا
فان قيل قولنا ليس بضارب في الحال سلب الاخص لا سلب الاخص فيصدق على
تقدير صدقه ليس بضارب مطلقا لان السلب المطلق لازم للسلب المقيد اجيب
بانه لا م ح صدق قولنا ليس بضارب في الحال لانه ح يكون معناه الضارب مطلقا
صدق سلبه في الحال وهو عين المتنازع فيه قال قالوا لو صح بعده لصح قبله
اقول هذا دليل آخر للمشترطين وتوجيهه ان يقال لو صح اطلاق الضارب
حقيقة بعد انقضاء الضرب بسبب ضرب وجد قبل ذلك الزمان يصح اطلاقه
حقيقة قبل حصول الضرب بسبب ضرب يوجد بعد ذلك الزمان بالجامع وجود
الضرب في احد الزمانين مع خلو المحل عن الضرب في الحال والتالي ط بالاتفاق
فالمقدم م قال اجيب اذا كان الضارب من ثبت له ضرب لم يلزم اقول اجاب المصنف عنه

ولهم ان يقولوا الضارب من ثبت له الضرب
او الضارب من ثبت له الضرب
فلا يتم الجواب

بان معنى الضارب من ثبت اي تحقق ثبت له ضرب واذا كان معناه هذا لم يلزم من صدقه
بعد انقضاء الضرب صدقه قبل حصول الضرب لقيام الفرق بينهما وذلك لان الذي صدر
عنه الضرب وانقضى عليه انه ثبت له ضرب بخلاف من لم يصدر عنه ضرب اصلا فيصدق
الضارب في الاول دون الثاني ويمكن ان يقال ايضا ما ذكرتم قياس في اللغة وهو غير مفيد
قال النافي اجمع اهل العربية على صحة ضارب امس وانه اسم فاعل اقول النافي للاشتراط
لا يشترط بقاء المشتق منه في صدق المشتق حقيقة وذلك لان اهل العربية اجمعوا على
صحة قولنا ضارب امس وعلى انه اسم فاعل والاصل في الاستعمال الحقيقة قال اجيب مجاز
كما في المستقبل باتفاق اقول اجاب المصنف عنه بانا لا م انه اذا صح اطلاقه في الماضي
يكون حقيقة لم لا يجوز ان يكون مجازا كما في المستقبل فانه يصح اطلاقه في المستقبل
كما يقال ضارب غدا مع انه مجاز بالاتفاق فان قيل المجاز خلاف الاصل اجيب بانه
انما يكون خلاف الاصل اذا لم يلزم ما هو اشد محذورا منه وههنا قد لزم لانه اذا كان
حقيقة في الماضي وفي الحال حقيقة بالاتفاق يلزم الاشتراك فان قيل انما يلزم الاشتراك
اذا لم يكن موضوعا للقدر المشترك اجيب بانه اذا كان موضوعا للقدر المشترك يلزم
ان يكون اطلاقه في المستقبل ايضا بطريق الحقيقة لان القدر المشترك وهو وقوع الضرب
في احد الازمنة الثلثة متحقق فيه وهو ط بالاتفاق قال قالوا اصح مومن وعالم للنايم
اقول هذا دليل آخر لنافي الاشتراط تقريره ان يقال بقاء المشتق منه ليس بشرط في صدق
المشتق حقيقة وذلك لانه صدق على النايم انه مومن وعالم مع خلوه في تلك الحالة
عن الايمان والعلم والاصل في الاطلاق الحقيقة قال اجيب مجاز لامتناع كافر لكفر
متقدم اقول اجاب المصنف عنه بان اطلاق المومن والعالم حالة النوم على النايم بطريق
المجاز والدليل عليه انه لو كان حقيقة لكان مطردا وليس كذلك لامتناع اطلاق الكافر
على المسلم لكفر تقدم وعدم الاطراد علامة المجاز وللقايل ان يقول عدم الاطراد ههنا
لاجل المنع من الشرع لتعظيم الصحابة رضي الله عنهم وقد سبق ان عدم الاطراد
مع المنع لا يكون علامة المجاز قال قالوا متعدد في مثل متكلم ومخبر اقول هذا
دليل آخر لنافي الاشتراط توجيهه ان يقال لو كان بقاء معنى المشتق منه شرطا
في صدق المشتق حقيقة لما كان مثل المتكلم اي المشتقات التي يكون مصادرها
سيالة حقيقة اصلا والتالي ط بالاتفاق فالمقدم م بيان الملازمة ان المصادر
السيالة يمتنع وجود معانيها في الواقع وذلك لان اجزاء معانيها لا تجتمع في الوجود
معا لان الجزء اللاحق لا يوجد الا بعد انعدام السابق واذا امتنع اجتماع اجزاء
الشيء في الواقع امتنع وجوده فيه فلو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق منه

حقيقة امتنع ان يكون المشتقات من امثال هذه المصادر حقيقة لامتناع وجود معنى
المشتق منه قال واجيب بان اللغة لم تبن على المشاحة في مثله بدليل صحة الحال و
الضا فانه يجب ان لا يكون كذلك اقول اجاب المصنف عنه بوجهين احدهما ان بقاء معنى
المشتق منه شرط اذا امكن وجود المعنى بتمامه في الواقع وبقاء الجزء الاخير منه
شرط اذا تعذر اجتماع اجزاء المعنى في الواقع واللغة لم تبن على المضايقة والمشاحة
حتى لا يكتفي ببقاء الجزء الاخير في مثل ما نحن بصدده من المصادر السيالة بدليل
صحة اطلاق لفظ الحال حقيقة على زمان الفعل الحاضر مع ان اجزاء زمان
الفعل الحاضر لا يكون باقية عند اطلاق لفظ الحال لان الزمان غير قار الذات اي لا يجتمع اجزاؤه
معا في الوجود والثاني انه يجب ان لا يكون بقاء المعنى المشتق منه كذلك اي شرطا
بتمامه ح ولا يلزم من ذلك ان لا يكون البقاء شرطا اصلا بل يجوز ان يكون بقاء الجزء
الاخير في الجميع شرطا قال مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره خلافا
للمعتزلة لنا الاستقراء اقول اقول المسئلة الثالثة في انه هل يشتق اسم الفاعل لشيء اي
يطلق اسم الفاعل على شيء والفعل اي معنى المصدر قائم بغير ذلك الشيء فقال
الاصحاب لا وقالت المعتزلة نعم لان الله تعالى يتكلم بكلام قائم بالجسم لا بذاته تعالى
والا لكان قابلا وفاعلا ولكان محلا للحوادث لان الكلام عندهم حادث وكلاهما محالان
واعلم ان فساد هذين الاصلين مبين في اصول الدين حجة اصحابنا الاستقراء وبيانه انا استقرينا
مواقع استعمال المشتقات فلم نعثر على موقع اشتق له اسم ولم يكن معنى المشتق منه قائما
به قال قالوا ثبت قاتل وضارب والقتل للمفعول اقول هذا دليل للمعتزلة وتوجيهه
انه قد اشتق قاتل وضارب لذات والقتل والضرب لكونهما اثرين قائمان بغيرها
وهو المفعول ضرورة حصول الاثر فيه قال قلنا القتل التاثير وهو للفاعل
اقول اجاب عنه الاصحاب بانا لا نم ان القتل هو الاثر بل القتل التاثير والتاثير
للفاعل ولا يكون قائما بالمقتول بل التاثر قائم بالمقتول وهو ليس بقتل والفرق بين
التاثير والتاثر واضح لا ينكره من كان له الانصاف قال قالوا اطلق الخالق على
الله تعالى باعتبار المخلوق وهو الاثر لان الخلق هو المخلوق والا لزم قدم
العالم او التسلسل اقول هذا دليل اخر للمعتزلة وتوجيهه ان يقال يجوز ان يطلق
اسم الفاعل على شيء ومعنى المشتق منه غير قائم به وذلك لانه اطلق الخالق على الله
سبحانه وتعالى باعتبار المخلوق وهو الاثر المباين عن ذاته تعالى وانما قلنا ان
اطلاق الخالق على الله تعالى باعتبار المخلوق لان الخالق مشتق من الخلق
والخلق هو المخلوق لانه لو كان مغايرا للمخلوق لكان اما قديما او حادثا اذ كل

مفهوم

مفهوم وجوديا كان او عدميا لا يخلو عن احدهما لانه ان كان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا
فهو الحادث والا فهو القديم والتالي بقسميه باطل لانه ان كان قديما لزم قدم العالم لانه
نسبة بين الخالق وبين العالم واذا كان النسبة بين الشيئين قديمة يلزم قدم المنتسبين
ضرورة تاخر النسبة عنهما وان كان حادثا يفتقر الى موثر ولذلك الموثر تاثير فيه
ويتسلسل قال واجيب اولا بانه ليس بفعل قائم بغيره وثانيا انه للتعلق الحاصل بين
المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب الى البارى الاشتقاق جمعا بين الادلة
اقول اجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين احدهما انه لو صح ان الخلق هو
المخلوق لم يلزم منه مطلوبكم وذلك لان مطلوبكم هو ان اسم الفاعل يجوز ان يطلق
على شيء والفعل قائم بغيره واذا كان الخلق عين المخلوق لم يكن فعلا قائما بالغير
بل هو ذات الغير فلم يلزم من جواز اشتقاق اسم الخالق للبارى تعالى باعتبار
الخلق جواز اطلاق اسم الفاعل على شيء مع قيام الفعل بغيره والثاني ان ما ذكرتم
من الدليل يقتضي جواز اطلاق الخالق على الله تعالى مع كون الفعل الذي هو
الخلق غير قائم به وما ذكرنا من الدليل اعني الاستقراء يقتضي كون الخلق الذي
اشتق منه الخالق لله تعالى امرا قائما به فيجعل الخلق عبارة عن التعلق الحاصل
بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد توفيقا بين الدليلين بان نعمل بكل من الدليلين
من وجه دون وجه فانه باعتبار ان يكون التعلق نسبة بين القدرة والمخلوق لم
يكن قائما بذات الله تعالى فلا يلزم اهمال دليلكم بالكلية لانه قد عمل به من حيث انه
لم يحمل الخلق على معنى قائم به بالحقيقة وباعتبار ان يكون متعلقا بالقدرة القائمة
به تعالى لم يكن مباينا عنه بالكلية بل يكون متعلقا به لان المتعلق بالصفة القائمة
به متعلق به بالضرورة فيجوز ان يشتق منه الخالق لله تعالى بهذا الاعتبار فلا يلزم
اهمال دليلنا بالكلية لانه قد عمل به من حيث انه لم يحمل على الاثر المباين عن ذاته
اما اذا حمل الخلق على المخلوق كما ذكرتم يلزم الترك بدليلنا بالكلية ضرورة كون
المخلوق امرا منفصلا عن ذاته واذا حمل على امر قائم به بالحقيقة كما ذكرنا اولا
يلزم الترك بدليلكم بالكلية والترك باحد الدليلين على خلاف الاصل لان الاصل
في الدليل اعماله لا اهماله قال مسئلة الاسود ونحوه من المشتق يدل على ذات
متصفة بسواد لا على خصوص من جسم وغيره بدليل صحة الاسود جسم اقول المسئلة
الرابعة في مفهوم المشتق ونحوه من المشتقات كالابيض والضارب والمضروب
يدل كل منها على ذات ما متصفة بتلك الصفة فان الاسود مثلا يدل على ذات ما
متصفة بالسواد ولا يدل على خصوص تلك الذات من جسم وغيره فان علم منه شيء

من ذلك فهو على طريق الالتزام لا باعتبار كونه جزءا من مسماه والذي يدل على ذلك
ان قولنا الاسود جسم مستقيم ولو دل الاسود على خصوص الجسم لكان غير مستقيم
لانه حينئذ يكون معناه الجسم ذو السواد جسم وهو غير مستقيم للزوم التكرار بلا فائدة
قال مسئلة لا تثبت اللغة قياسا خلافا للقاضي وابن سريج وليس الخلاف في نحو
رجل ورفع الفاعل اي لا تسمى مسكوت عنه الحاقا بتسمية لمعنى لمعنى يستلزمه وجودا
وعدما كالخمر للنبيذ للتخمير والسارق للنباش للاخذ خفية والزاني للائط للايلاج
المحرم الاستعمال وباستقراء التعميم اقول المسئلة الخامسة في ان اللغة هل يثبت بالقياس
ام لا فقال معظم من اصحابنا والحنفية وجماعة من الادباء لا وقال القاضي ابو بكر وابن
سريج منا وجماعة من الفقهاء نعم وليس الخلاف في اطلاق اسم علم تعميمه للافراد
بالنقل على ما سكت عنه اي لم يسمع اطلاقه عليه من اهل اللغة مثل رجل فانه
وضع لواحد من ذكور بني آدم وعلم تعميمه بالنقل فاذا اطلق على واحد لم يسمع
من العرب اطلاقه عليه لا يقال انه اثبات بالقياس اذ تناول اللفظ لذلك الواحد
علم بالنقل وليس ايضا الخلاف في نحو رفع فاعل لم يسمع رفعه فانه لا نزاع في جواز
رفعه لا يقال ايضا انه اثبات بالقياس اذ علم تعميم رفع الفاعل بالاستقراء
فانا لما استقرينا الكلام ووجدنا كل ما اسند الفعل او شبهه اليه حقيقة ماعليه
مرفوعا حصل عندنا قاعدة وهي ان كل فاعل مرفوع بحيث لم يبق شك فاذا
جعل فاعل لم يسمع رفعه من العرب مرفوعا لم يكن ذلك قياسا اذ علم بالاستقراء
ان الرفع وضع لكل فاعل بل انما الخلاف في انه هل يسمى معنى مسكوت عنه
مثل النبيذ مثلا الحاقا بتسمية اي باسم مثل اسم الخمر موضوع لمعين مثل ماء
العنب المخصوص لاجل معنى مثل التخمير يستلزم ذلك المعنى الاسم وجودا
وعدما اي متى وجد المعنى المذكور وجد الاسم ومتى عدم عدم ام لا لانه
هو القياس في اللغة والباء في قوله بتسمية متعلقة بقوله يسمى والحاصل ان المراد
من قولنا ان اللغة لا يثبت قياسا اذا سمي معين باسم ويوجد في ذلك المعين معنى
يستلزم ذلك المعنى ذلك الاسم وجودا وعدما ثم وجد معين آخر مسكوت عنه
ووجد المعنى المذكور فيه فلا يجوز ان يسمى المعين المسكوت عنه بذلك الاسم لاجل
المعنى المستلزم لذلك كما اذا سمي النبيذ بالخمر لاجل التخمير وهو الشدة المطربة
المخمرة على العقل وكما اذا سمي النباش بالسارق لاجل الاخذ خفية وكما اذا سمي
اللائط بالزاني لاجل الوطي المحرم قوله الاستعمال او استقراء التعميم استثناء من
قوله لا يسمى اي لا يسمى المسكوت عنه باسم المعين لاجل المعنى المذكور لكن يسمى المسكوت عنه

من العرب صح

انه صح

للاسم صح

باسم

باسم المعين بسبب النقل والاستقراء الدالين على التعميم كما ذكرنا قال لنا اثبات اللغة بالمحتمل
اقول هذا دليل على عدم جواز اثبات اللغة بالقياس تقريره لو جاز اثبات اللغة بالقياس
لجاز اثباتها بمجرد الاحتمال والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه من الجائز ان
لا يكون ذلك المعنى اللازم للمسمى حاملا للواضع على التسمية لجواز ان لا يلاحظ
الواضع مناسبة بين الاسم والمعنى عند التسمية ولما احتمل ان يكون الحامل على الوضع
هذا المعنى احتمل ان يكون غيره حاملا عليه فاثبات تسمية المسكوت عنه بسبب ذلك
المعنى اثبات اللغة بالمحتمل واما بطلان التالي فبالاتفاق قال قالوا دار الاسم
معه وجودا وعدما اقول هذا دليل لمثبت اللغة بالقياس توجيهه ان يقال ان اسم
الخمر دار مع التخمير وجودا وعدما اما وجودا ففي ماء العنب الذي حصل فيه الشدة
المطربة المخمرة على العقل لانه وجد التخمير ووجد الاسم فانه يسمى في تلك الحالة
خمرا واما عدما ففي ماء العنب الذي لم يوجد فيه الشدة المطربة المخمرة على العقل
فانه لم يوجد فيه التخمير ولم يطلق عليه اسم الخمر وكذلك اسم السارق والزاني دار
مع الاخذ خفية ومع الوطي المحرم وجودا وعدما ودوران الشيء مع الشيء اية
كون المدار علة للدائر فيكون المعاني المذكورة علة للتسمية بالاسامي المذكورة
فاذا وجدت في صور اخر اطلق عليها الاسامي والا يلزم تخلف المعلول عن العلة
وهو محال قال قلنا ودار مع كونه من العنب وكونه مال الحي وقبلا اقول
تقرير الجواب ان الاسماء المذكورة كما دارت مع ما ذكرتم من المعاني المذكورة
كذلك دارت مع ما يكون مختصا بالصور المذكورة وجودا وعدما فان لفظ
الخمر دار مع تخمير ماء العنب ولفظ السارق مع اخذ مال الحي خفية ولفظ الزاني
مع كون وطي المحرم قبلا ودوران هذه الاسماء مع هذه المعاني ظاهر وكما جاز
ان يكون المعاني التي ذكرتم علة للتسمية جاز ان يكون هذه المعاني ايضا علة
فاثبات التسمية بالمعاني التي ذكرتم اثبات بالمحتمل وهو غير جائز قال قالوا ثبت
شرعا والمعنى واحد اقول هذا دليل آخر للمثبتين توجيهه ان يقال ثبت
القياس الشرعي ومعنى القياس في الشرع واللغة واحد لانه اثبات مثل حكم
الاصل في صورة اخرى لامر مشترك بينهما كما في الشرع واذا كان المعنى واحدا
وثبت ثمة وجب ان يثبت ههنا اذ لا فرق بينهما قال قلنا لولا الاجماع لما ثبت
اقول تقرير الجواب ان يقال القياس شرعيا كان او لغويا انما ثبت اذا
كان له مصحح وقد وجد في الشرع ما هو مصحح له وهو الاجماع ولم يوجد الاجماع
في القياس اللغوي فلهذا اثبت ثمة ولم يثبت هنا قال وقطع النباش وحد

السد اما الثبوت التعميم واما بالقياس لانه سارق او خمر بالقياس **اقول** هذا جواب سوال مقدر وهو ان اللغة اذا لم يثبت بالقياس فكيف صح اثبات قطع النباش وحد شارب النبيذ لان النص لم يرد الا في السارق وشارب الخمر وقد اوجب الشافعي قطع النباش وحد شارب النبيذ وتقرير الجواب ان يقال ايجاب قطع النباش وحد الشارب انما يكون لثبوت تعميم اسم الخمر والسارق للنبيذ والنباش بالنقل على الوجه الذي ذكروا وانما ان يكون بالقياس الشرعي بان يقاس النبيذ على الخمر والجامع بينهما شدة مطربة مخمرة على العقل والنباش على السارق والجامع بينهما المفسدة الحاصلة من اخذ مال الغير خفية لا لانه سارق او خمر بالقياس اللغوي **قال** الحروف معنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية ان نحو من والى مشروط في دلالتها على معناها الافرادي ذكر متعلقها ونحو الابتداء والانتهاء وابتداء وانتهاء غير مشروط فيها ذلك **اقول** اعلم ان المراد من قول النحاة ان الحرف لا يستقل بالمفهومية ان نحو من والى شرط الواضع في دلالتها على معناها الافرادي ذكر متعلقها على معنى ان الواضع نص على ان من والى اذا ذكر متعلقها معها كان معناها الابتداء او الانتهاء واذا لم يذكر معها ما هو متعلقها لم يكن لها معنى اصلا لا الابتداء ولا الانتهاء ولا غيرهما واحترز بقوله الافرادي عن الاسم والفعل فان كل واحد منهما في دلالته على المعاني التركيبية اعني المعاني التي تكون له حالة التركيب مشروط بذكر متعلقه فان كون الاسم فاعلا انما هو باعتبار الفعل وكون الفعل خبرا انما هو باعتبار المبتدا لكن لم يشترط في دلالتهما على معانيهما الافرادية ذكر متعلقهما ولهذا يفهم معنى الابتداء والانتهاء وكذا معنى ابتدأ وانتهى بدون ذكر متعلقها بخلاف من والى فان معناهما لا يفهم من غير ان يذكر متعلقهما فان قيل من والى يفهم منهما الابتداء والانتهاء كمن الافعال بابتدأ وانتهى ليعلم انه اذا عبر عن الابتداء والانتهاء بمجرد لفظ من والى ولم يذكر متعلقهما لم يدلا عليهما واذا عبر عن الابتداء والانتهاء بالاسم او الفعل فهما بدون ذكر متعلقهما **قال** واما نحو ذو وفوق وتحت وان لم يذكر الا بمتعلقها لامر فغير مشروط فيها ذلك لما علم من ان وضع ذو بمعنى صاحب ليتوصل به الى الوصف باسماء الاجناس اقتضى ذكر المضاف اليه وان وضع فوق بمعنى مكان ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذلك وكذا البواقي **اقول** هذا جواب عن وهم من يتوهم ان الخاصة المذكورة للحرف ينتقض بهذه الاسامي وذلك ان ذو وفوق وتحت وامثالها اسما بالاتفاق مع ان الخاصة المذكورة ثابتة لها لانها غير مستقلة بمعناها الافرادي فانها ما لم يذكر متعلقها معها لم يفد فائدة

ولذلك

ولذلك لم يستعمل بدون المضاف اليه وتقرير الجواب ان يقال لا نم انها غير مستقلة بمعناها الافرادي وذلك لان ذو وفوق وامثالهما لم يشترط الواضع في دلالتها على معانيها الافرادية ذكر متعلقها وانما التزم ان لا يذكر الا مع متعلقها لامر وهو انه علم بالاستقراء ان وضع ذو بازاء صاحب ليتوصل به الى وصف الاسماء باسماء الاجناس فلاجل حصول غرضه من الوضع اقتضى ذكر المضاف اليه لا لاجل دلالته على ما وضع بازائه ولا يلزم من توقف حصول الغرض من وضعه على ذكر المضاف اليه توقف دلالته عليه وكذلك علم ان فوق وضع بازاء مكان عال ليتوصل به الى علو خاص فلذلك اقتضى ذكر متعلقه فان قولنا زيد فوق الدار انما يخصص كون مكانه عاليا بالاقتران بالدار وقس عليه الباقي وقوله لما علم يذكر من قوله لامر **قال** مسئلة الواو للجمع المطلق لا الترتيب ولا المعية عند المحققين لنا النقل عن الائمة انها لذلك **اقول** اختلف الاصوليون في ان الواو العاطفة هل هو لمطلق الجمع ام لا فذهب المحققون منهم الى انها للجمع المطلق اي للقدر المشترك بين الترتيب والمعية من غير اختصاصها بواحد منهما وهو المختار عند المصنف ودليله النقل عن ائمة اللغة انها للجمع المطلق ونقل ائمة اللغة حجة في الابحاث اللغوية **قال** واستدل لو كانت للترتيب لتناقض وادخلوا الباب سجدا مع الاخرى ولم يصح تقاتل زيد وعمرو ولكان جاء زيد وعمرو بعده تكرارا وقبله متناقضا واجيب بانه مجاز لما سنذكر **اقول** قد استدل من طرف المحققين على انها ليست للترتيب بوجوه احدها ان الواو العاطفة لو كانت مقتضية للترتيب لتناقض قوله تعالى في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى في الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والتالي ط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان القضية واحدة فلو اقتضت الواو الترتيب لكان الامر بدخول الباب مقدما على الامر بالقول لما دلت عليه الاية الاولى ولم يكن مقدما عليه لما دلت عليه الاية الثانية فيلزم التناقض واما بطلان اللازم فلان التناقض كذب والكذب على الله تعالى محال والثاني انها لو كانت للترتيب لما صح قول القائل تقاتل زيد وعمرو والتالي ط لان اهل اللغة اجمعوا على صحته فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان قولنا تقاتل يقتضي الاخذ في الفعل معا لانه من باب التفاعل وهو يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو والثالث انها لو كانت للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكرارا لافادة الواو البعدية ولكان جاء زيد وعمرو قبله تناقضا لان الواو يفيد البعدية وهي تناقض القبلية والتالي ط بالاجماع

فالمقدم ثم اجاب المصنف عن الوجوه الثلثة بمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون استعاله
في الصور المذكورة بطريق المجاز وان كانت حقيقة في الترتيب لما سنذكر من الدلالة
على كونها حقيقة للترتيب فلا يلزم شي مما ذكرتم من المحالات فان قيل الاصل في الاستعال
الحقيقة فيكون استعاله في هذه الصور ايضا بطريق الحقيقة اجيب بانه استعمل في
الترتيب ايضا كما سنذكر و الاصل في الاستعمال الحقيقة فلو لم يكن استعاله في هذه الصور
مجازا يلزم الاشتراك واللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب و
لقايل ان يقول اذا كانت الواو مستعملة في كل واحد من الترتيب والمعية فليس
جعله حقيقة في الترتيب مجازا في المعية اولى من عكسه فتعين المصير الى ان
يجعل حقيقة للقدر المشترك بينهما وهو الجمع المطلق وح يصح الاستدلال بالوجوه
الثلثة على انها ليست للترتيب قال قالوا اركعوا قلنا الترتيب مستفاد من غيره
اقول القايلون بالترتيب تمسكوا بوجوه الاول ان الواو تفيد الترتيب في قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اركعوا واسجدوا لان وجوب تقدم الركوع على السجود مستفاد من هذه
الاية وليس في هذه الاية ما يدل على الترتيب سوى الواو فيكون حقيقة في الترتيب و
الا يلزم المجاز وهو خلاف الاصل اجاب المصنف عنه بانا لا نم ان الترتيب مستفاد
من هذه الاية و [illegible] بل من غيرها وهو قوله عليه السلم
صلوا كما رايتموني اصلي قال قالوا ان الصفا والمروة قال ابدؤا بما بدا الله به قلنا لو
كان له لما احتيج الى قوله ابدؤا اقول الوجه الثاني انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا و
المروة من شعاير الله قالت الصحابة بايهما نبدا يا رسول الله فقال رسول الله عليه السلم
ابدؤا بما بدا الله به فلو لم يكن للترتيب لم يقل في جوابهم ابدؤا بما بدا الله تعالى واجاب
المصنف عنه بالقلب وهو اثبات نقيض دعوى الخصم بدليله وتقريره انه لو كانت
الواو للترتيب لما احتيج الى ان يقول لهم رسول الله صلى الله عليه ابدؤا بما بدا
الله لان الواو لو كانت حقيقة في الترتيب لما اشتبه على اهل اللسان قال قالوا رد
على قايل ومن عصاهما فقد غوى قال وقل ومن عصى الله ورسوله قلنا لترك
افراد اسمه تع بالتعظيم بدليل ان معصيتهما لا ترتيب فيها اقول الوجه الثالث
ان احدا قام في حضرة الرسول عليه السلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله
ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو للجمع المطلق لما ذمه رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذ لا فرق ح بين ما علمه رسول الله وبين ما قاله الخطيب اجاب المصنف
عنه بان قال لا نم ان رسول الله صلى الله عليه انما ذمه لان الواو يفيد الترتيب وما

واسجدوا صح

قاله الخطيب لم يفده بل انما ذمه رسول الله صلى الله عليه لانه ترك افراد اسم الله الذي
هو ادخل في التعظيم والذي يدل على ان الذم لترك الافراد لا لدلالة الواو على الترتيب
انه لا ترتيب بين معصية الله ومعصية الرسول اذ معصية الرسول هي معصية الله
وبالعكس قال قالوا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت
واحدة بخلاف انت طالق ثلثا واجيب بالمنع وهو الصحيح اقول الوجه الرابع
هو الماخوذ من الحكم تقريره ان الرجل اذا قال لزوجته الغير المدخول بها انت طالق
وطالق وطالق وقعت طلقة واحدة ولو قال لها انت طالق ثلثا وقعت ثلثا
فلو لم يكن الواو للترتيب بل للجمع المطلق لم يتحقق فرق بين الصورتين اجاب
المصنف بانا لا نسلم تحقق الفرق بين الصورتين فان القول بان في الصورة الاولى
يقع واحدة ممنوع بل يقع ايضا ثلثا وبه قال بعض اصحاب مالك واحمد بن حنبل
وليث بن سعد ونقل عن الشافعي قول قديم بوقوعه ثلثا وهو الصحيح عند
المصنف وقد اجاب عنه من منع وقوع الثلث في الصورة الاولى بمنع الملازمة بانا
لا نم اذا كانت للجمع المطلق لم يكن فرق بين الصورتين وذلك لان ثلثا في الصورة الثانية
يفسر لما قصده بقوله انت فيكون وقوعه ثلثا من تتمة الكلام الاول فيقع الثلث لان الكلام
يتم باخره بخلاف الصورة الاولى فانه لم يقع قوله وطالق وطالق تفسير القوله طالق
والانشاآت مرتبة بترتب الالفاظ فوقع بقوله انت طالق واحدة فبانت بها ولم يقع الطلاق
عليها بعد البينونة قال وقول مالك والاظهر انها مثل ثم انما قاله في المدخول بها يعني يقع
الثلاث ولا ينوي في التاكيد اقول هذا جواب عن دخل مقدر تقريره ان مذهب مالك
ان الواو مثل ثم ولا شك ان ثم في صورة ثم طالق يقع طلقة واحدة فيجب ان يقع في صورة
الواو ايضا واحدة فكيف يصح ان يقال انه يقع الثلث في صورة الواو اجاب المصنف عنه
بانه قال مالك انه يقع الثلث ثم في صورة المدخول بها ولم يعتبر نيته في التاكيد اي لم يحمل
على التاكيد اذا قال الزوج اردت به التاكيد كما يقع الثلث بالواو في صورة المدخول
بها ولم يعتبر نيته في التاكيد فيكون الواو بمنزلة ثم في صورة المدخول بها وفي عدم
اعتبار نية التاكيد بها لا في صورة غير المدخول بها فلم يلزم عدم وقوع الثلث بالواو
في غير المدخول بها على مذهب مالك قال الثالث ابتدا الوضع ليس بين اللفظ ومدلوله
مناسبة طبيعية لما القطع بصحة وضع اللفظ للشي ونقيضه وضده وبوقوعه كالقرء والجون
اقول البحث الثالث في ابتدا الوضع اعلم ان معرفة ابتداء الوضع فرع على معرفة الواضع
لانه ما لم يتحقق ان الواضع من هو لم يتحقق ابتداء الوضع فلذلك بحث المصنف عن
الواضع والبحث عن الواضع مبني على ان دلالة الالفاظ على المعاني بالوضع لا بالذات

هو الصحيح [illegible]

فلذلك قدّم المصنف ابطال قول من قال ان دلالة الالفاظ على المعنى بالذات والطبع
وهو عباد بن سليمن الضيمري فقال بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية تقتضي اختصاص
اللفظ بالمعنى في الدلالة والدليل عليه القطع حصل بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه
وللشيء وضده وايضا القطع بوقوع اللفظ على الشيء ونقيضه كالقرء الواقع على
الحيض وعدمه وهو الطهر وبوقوع اللفظ على الشيء وضده كالجون الواقع على
الابيض وضده وهو الاسود فلو كانت دلالة اللفظ على المعاني لمناسبة طبيعية بينهما
لزم ان يناسب اللفظ الواحد للنقيضين وللضدين بالطبع وهو محال وايضا ان دلالة الالفاظ
على المعاني لو كانت بالذات لما اختلفت باختلاف الامم ولاهتدى كل احد من
الناس الى كل لغة والتالي ظ فالمقدم م **قال** قالوا لو تساوت لم تختص فلما تخص
بارادة الواضع المختار **اقول** هذا دليل على مذهب عباد توجيهه ان يقال لو لم يكن
بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لتساوت نسبة اللفظ الى جميع المعاني ولو كان
كذلك لما اختص الاسم المعين بالمسمى المعين لانه نسبة ذلك اللفظ الى ذلك
المعنى كنسبته الى ساير المعاني فاختصاصه به دون غيره تخصيص بلا مخصص وهو
محال اجاب المصنف عنه بان المخصص هو ارادة الواضع المختار ويكون
تخصيصه بذلك المعنى كتخصيص ايجاد العالم في وقت دون ساير الاوقات
التي يمكن ايجاده فيها مع ان نسبة العالم الى الوقت الذي وجد فيه كنسبته
الى ساير الاوقات فان المخصص ثمة هو ارادة الفاعل المختار فكذا
ههنا **قال** مسئلة قال الاشعري علمها الله بالوحي او بخلق الاصوات او بعلم ضروري
البهشمية وضعها البشر واحدا او جماعة وحصل التعريف بالاشارة والقراين
كالاطفال الاستاد القدر المحتاج في التعريف توقيف وغيره محتمل وقال القاضي
الجميع ممكن ثم الظاهر قول الاشعري **اقول** لما فرغ من ابطال مذهب عباد شرع
في البحث عن الواضع اختلف الاصوليون في الواضع على خمسة مذاهب الاول
التوقيفي مطلقا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله فانه قال
ان الله تعالى وضعها ووقف عباده عليها بان علمها بالوحي اي افهمها
بالخطاب او بخلق الاصوات والحروف في جسم من الاجسام واسماع ذلك
الجسم لكل واحد او جماعة من الناس او بخلق علم ضروري في واحد او جماعة
بان واضعا وضع تلك الالفاظ بازاء المعاني وسمي هذا المذهب توقيفيا
الثاني الاصطلاحي مطلقا وهو مذهب ابي هاشم واتباعه فانهم قالوا
ان الالفاظ وضعها البشر واحدا او جماعة ثم حصل تعريف الباقين بالاشارات

والقراين والترديد وهو التكرار مرة بعد اخرى كما حصل تعريف الاطفال بالاشارات
والقراين والترديد الثالث توقيفي بعضه والباقي محتمل لان يكون توقيفيا او
اصطلاحيا وهو مذهب الاستاد ابي اسحق الاسفرايني فانه قال القدر الذي وقع
به التنبيه على الاصطلاح توقيفي على الوجه الذي ذكرنا والباقي يحتمل ان يكون
توقيفيا ويحتمل ان يكون اصطلاحيا الرابع عكس هذا لكن لم يكن لهذا المذهب
تمسك يعتد به ولذلك لم يتعرض المصنف له والخامس التوقف وهو مذهب القاضي
واتباعه فانهم قالوا جميع ذلك ممكن لذاته والدلايل متعارضة ولا ترجيح لاحدها
على الباقي ترجيحا يفيد القطع فلم يحصل الجزم بواحد منها وهو المراد من
التوقف والدلايل على المذاهب لم تفد القطع لكن دليل مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري رحمه الله يفيد غلبة الظن فهو راجح على المذاهب الاخر من حيث افادته
الظن فلهذا قال المصنف ثم الظاهر قول الاشعري **قال** قالوا وعلم ادم قالوا
الهمه او علمه ما سبق قلنا خلاف الظاهر قالوا الحقائق بدليل ثم عرضهم قلنا
انبئوني باسماء هؤلاء يبين ان التعليم لها والضمير للمسميات **اقول** لما فرغ عن تحرير
المذاهب بدا باقامة الدليل على ما هو الظاهر عنده وهو مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري وبيانه ان اللغات لو لم تكن توقيفية لم تكن معلمة من عند الله تعالى و
التالي ظ فالمقدم م والملازمة ظاهرة اما بيان انتفاء التالي فلان قوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها يدل على ان الاسماء معلمة من عند الله واذا ثبت التعليم في
الاسماء ثبت في الافعال والحروف اذ لا قايل بالفصل ولان التكلم بالاسماء وحدها
متعذر فلا بد مع تعليم الاسماء من تعليم الافعال والحروف وايضا الافعال والحروف
اسماء من حيث انها توقع المسمى الى الاذهان او سمة والتخصيص بهذا النوع
من تصرفات النحاة وقد اعترضوا على هذا الدليل بانه لم لا يجوز ان يكون المراد
من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها انه تعالى الهمه الاحتياج الى هذه الالفاظ و
اعطاه من العلوم ما لاجله قدر على الوضع فيكون المراد من التعليم فعل يصلح
لان يترتب عليه حصول العلم لا ايجاد العلم فلذلك يقال علمته فلم يتعلم فلو كان
التعليم ايجاد العلم لما صح ذلك الكلام ولئن سلمنا انه ليس المراد الالهام ولكن
لم لا يجوز ان يكون اصطلاحات قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق ادم فعلمه
الله سبحانه وتعالى تلك الاصطلاحات السابقة واجاب المصنف عن هذين
المنعين بانه خلاف الظاهر لان الاصل في التعليم ايجاد العلم لا الالهام كذا
الاصل عدم اصطلاح سابق واذا كان خلاف الظاهر فلا يصار اليه

الا بدليل واعترضوا ايضا على الدليل المذكور بان قالوا المراد من الاسما في الاية المذكورة
هي حقايق الاشياء وصفاتها فيكون معنى الاية ان الله علم ادم حقيقة كل شي وصفته مثل
ان الخيل كذا وانه يصلح للكر والفر والجمل للحمل والثور للزرع والذي يدل على انه
اراد الحقايق لا الالفاظ قوله تعالى ثم عرضهم لانه لما كان الضمير راجعا الى الحقايق وفيها
ذوو عقول اختار ضمير العقلاء تغليبا لهم فلو كان المراد من الاسماء الالفاظ لقال ثم
عرضها اجاب المصنف عنه بان المراد بالاسماء الالفاظ لا الحقايق بدليل قوله تعالى انبئوني
باسماء هؤلاء فانه اضاف الاسماء الى هؤلاء فلو كان المراد من الاسماء الحقايق لزم
اضافة الشي الى نفسه والضمير في قوله تعالى ثم عرضهم راجع الى المسميات ولا منافاة
بين كونه راجعا الى المسميات وبين كون الاسماء الفاظا قال واستدل بقوله واختلاف
السنتكم والمراد اللغات باتفاق فلنا التوقيف والاقدار في كونه اية سواء اقول
هذا استدلال على المذهب الظاهر عند المصنف وبيانه ان قوله تعالى واختلاف
السنتكم يدل على ان اللغات توقيفية وذلك لانه لا يجوز ان يكون المراد بالالسنة
مفهومها الحقيقي لان الاختلاف في غير الالسن ابلغ واجمل اذ الاختلاف في اجرامها
لا يبلغ الى حد يستغرب فاذن المراد اختلاف اللغات تسمية للشي باسم سببه و
اذا كانت اللغات مخلوقة كانت توقيفية وزيفه المصنف بان قال ان
اللسان اسم للجارحة المخصوصة وهو غير مراد بالاتفاق لكن التوقيف و
الاقدار على وضع اللغات مساويان في كون كل واحد منهما اية واللسان
كما يجوز ان يطلق على اللغات مجازا حتى يلزم ان يكون التوقيف اية يجوز ان
يطلق على الاقدار كذلك حتى يكون الاقدار اية فليس حمله على اللغات اولى
من حمله على الاقدار على وضع اللغات قال البهشمية وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه دل على سبق اللغات والا لزم الدور قلنا اذا كان ادم
هو الذي علمها اندفع الدور اقول اي قال البهشمية اي القايلون بان اللغات
كلها اصطلاحية ان قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه يدل
على ان اللغات سابقة على بعثة الرسل فلا يكون اللغات توقيفية لانها
لو كانت توقيفية يلزم الدور وذلك لان التوقيف انما يكون بالوحي فيتقدم
البعثة على اللغات السابقة على البعثة فيلزم الدور اجاب المصنف عنه بان
قال لا نم لزوم الدور على تقدير كون اللغات توقيفية وانما يلزم الدور ان
لو كانت اللغات سابقة على بعثة جميع الرسل وهو ممنوع لان الاية لا تدل الا
على تقدم اللغات على بعثة الرسل الذين لهم قوم بدليل قوله بلسان قومه

فيجوز ان يتقدم بعثة آدم عليه السلام على اللغات لانه عليه السلام لم يكن له قوم فيندفع الدور لانه
يجوز ان يعلمه الله اللغات بالوحي ثم علم آدم غيره فيكون اللغات متاخرة عن بعثة
آدم عليه السلام وبعثة جميع الرسل الذين لهم قوم متاخرة عن اللغات فلا يلزم الدور قال
واما جواز ان يكون التوقيف بخلق اصوات او بعلم ضروري فخلاف المعتاد اقول هذا
اشارة الى تزييف جواب عن جواب البهشمية ذكره بعض الاصوليين وتوجيه الجواب ان
يقال لا نم ان اللغات لو كانت توقيفية يلزم تقدم البعثة على اللغات وانما يلزم ذلك
ان لو كان طريق تعليمها منحصرا في الوحي وهو ممنوع لجواز ان يكون التوقيف بخلق
الاصوات والحروف في الاجسام كما مر او بخلق علم ضروري في واحد او جماعة
من الناس بان اللغات موضوعة للمعاني وزيفه المصنف بان التعليم بخلق
الاصوات او علم ضروري خلاف المعتاد وان كان ممكنا في ذاته اذ المعتاد
في التعليم هو التفهيم بالخطاب وما كان مخالفا لما عليه العادة نجزم بعدم وقوعه
قال الاستاد ان لم يكن المحتاج اليه توقيفيا لزم الدور لتوقفه على اصطلاح
سابق فلما نعرف بالترديد والقراين كالاطفال اقول الاستاذ القدر الذي يحتاج
اليه في التنبيه على الاصطلاح توقيفي لانه لو لم يكن المحتاج اليه توقيفيا لزم الدور
والتالي ظاهر البطلان فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه لو كان الجميع اصطلاحيا
لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح سابق عليه وذلك الاصطلاح يعرف باصطلاح
آخر ولابد وان يعود الى الاول ضرورة تناهي الاصطلاحات فيلزم الدور
اجاب المصنف عنه بان قال لا نم انه لو كان الجميع اصطلاحيا يلزم الاحتياج
في تعليمها الى اصطلاح آخر سابق عليه وذلك لانه يجوز ان يعرف الاصطلاح
بالترديد والقراين كما يعرف الاطفال لغة ابويهم بها قال الرابع طريق معرفتها
التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسما والحر والبرد وبالاحاد في غيره
اقول البحث الرابع من مبادي اللغة في بيان طريق معرفة الموضوعات
اللغوية اعلم انه لا مجال للعقل في معرفة الموضوعات اللغوية على الاستقلال لان
الامور الوضعية لا يستقل العقل بادراكها بل يكون الطريق الى معرفتها
النقل وهو اما متواتر وهو في اللغات التي لا تقبل التشكيك كالارض والسما
والحر والبرد ونحوها في عدم قبول التشكيك واما آحاد وهو في اللغات
التي تقبل التشكيك ولغات القرآن والاحاديث اكثرها من القسم الاول
قال الاحكام لا يحكم العقل بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى
ويطلق لثلثة امور اضافية لموافقة الغرض ومخالفته ولما امر بالثنا عليه وبالذم

عليه ولما لاحرج فيه ومقابله وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الاخيرين وقالت
المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها فالقدما من غير صفة و
قوم بصفة في القبيح والجبائية بوجوه واعتبارات اقول لما فرغ عن ذكر ما يستمد
منه من اللغة شرع فيما يستمد منه من الاحكام ورتب الكلام فيها على اربعة اصول
لان الحكم يستدعي حاكما ومحكوما عليه ومحكوما به الاول في الحاكم اعلم ان عند
اصحابنا العقل لا يحكم في فعل يتعلق حكم الله به اي فعل المكلفين بان ذلك الفعل
حسن او قبيح وعندهم يطلق الحسن والقبيح على ثلثة امور اضافية احدها المشهور وهو
ان الفعل ان كان موافقا الغرض الفاعل فهو الحسن وان كان مخالفا لغرضه فهو القبيح
ويعني بالغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل المختار فعلى هذا اذا كان الفعل موافقا
لشخص ومخالفا لآخر فهو حسن بالنسبة الى من يوافقه قبيح بالنسبة الى من يخالفه فيكون
اضافيا الثاني انه يطلق الحسن لفعل امرنا من جهة الشرع بالثنا على فاعله والقبيح
لفعل امرنا من جهة الشرع بالذم لفاعله وهذا ايضا يختلف باختلاف ورود
امر الشرع في الافعال فيكون ايضا اضافيا الثالث انه يطلق الحسن لفعل لاحرج
على فاعله في الاتيان به والقبيح في الاتيان به حرج على فاعله ولا يخفى ان ذلك ايضا
مما يختلف باختلاف الاحوال والازمان والاشخاص فيكون ايضا اضافيا وفعل
الله تعالى لا يكون حسنا بالاعتبار الاول لان الله تعالى منزه عن ان يكون فعله لغرض
فهو حسن بالاعتبارين الاخيرين اما بالاعتبار الثاني فلانه امر الشارع بالثنا
على فاعله واما باعتبار الثالث فلانه لاحرج في فعله والحسن بالتفسير الثاني
يتناول الواجب والمندوب لان كل واحد منهما امر الشارع بالثنا على
فاعله ولا يتناول المباح لانه لم يامر الشارع بالثناء على فاعله وبالتفسير
الثالث يتناول المباح والمكروه ايضا لان كلا منهما لاحرج في فعله والقبيح
بالتفسيرين الاخيرين يختص بالحرام لانه امر الشارع بالذم لفاعله وفي
فعله حرج ولا يتناول المباح والمكروه لانه لم يامر الشارع بالذم لفاعلهما
ولاحرج في فعلهما فالمكروه والمباح لا يكون واحد منهما حسنا ولا قبيحا
بالتفسير الثاني واعلم انه لا نزاع في ان الحسن والقبيح بالتفسير الاول
عقلي انما النزاع في الحسن والقبح بالتفسيرين الاخيرين والاصحاب قالوا
ان كون الفعل متعلق المدح او الذم عاجلا او آجلا وكونه على وجه فيه حرج
او ليس لا يثبت الا بالشرع ولا استقلال للعقل فيه وقالت المعتزلة والكرامية
والبراهمة الافعال حسنة لذاتها قبيحة لذاتها فمنها ما يهتدى العقل الى

بالفروة صح

حسنه وقبحه كحسن انقاذ الغرقى وقبح الكذب الذى لا نفع فيه ومنها ما يدركه العقل
بالنظر والاستدلال كحسن الصدق الذى فيه ضرر وقبح الكذب الذى فيه منفعة ومنها ما
يدركه العقل بالسمع كحسن الصلوة والحج وان الشرع كاشف للحسن والقبح لا موجب
لهما ثم ان القايلين بالحسن والقبح الذاتيين اختلفوا فقالت القدماء ليس في الفعل
صفة تقتضي حسنه او قبحه بل الفعل يقتضي لذاته احدهما وقال بعض المتاخرين ان
حسن الفعل وقبحه لاجل صفة زايدة على الفعل لازمة له تقتضي تلك الصفة اللازمة
حسن الفعل او قبحه مثلا الزنا قبيح لانه مشتمل على مفسدة اختلاط النسب المفضي
الى ترك تعهد الاولاد والصوم حسن لانه منكسر للقوة الشهوانية الباعثة على
المفسدة وقال بعضهم ان الفعل القبيح متصف بصفة توجب قبحه دون
الفعل الحسن فانه لذاته يقتضي الحسن لان الفعل ان كان فيه ما يكون مؤديا
الى المفسدة يكون قبيحا والا فحسنا وقال ابو علي الجبائي واتباعه ان الافعال
حسنة وقبيحة بوجوه واعتبارات كالمواقعة بين شخصين بلا نكاح ولا ملك فانه اذا
تحقق الاشتباه من الجانبين يكون حسنا بهذا الاعتبار واذا لم يتحقق الاشتباه
اصلا كان قبيحا بهذا الاعتبار واذا تحقق الاشتباه من جانب دون الآخر فهو حسن
في حق من اشتبه عليه قبيح في حق من لم يشتبه عليه لنا لو كان ذاتيا لما
اختلف ولو وجب الكذب اذا كان فيه عصمة نبي والقتل والضرب وغيرهما و
ايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان في صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه
لما فرغ عن تحرير المبحث احتج بالدليلين على ان الحسن والقبح ليسا ذاتيين
للفعل الاول لو كان الفعل يقتضي الحسن او القبح لذاته او لوصف هو مقتضى
ذاته لما اختلف اى لما صار الفعل الحسن قبيحا وبالعكس والتالي ظ فالمقدم م
بيان الملازمة ان طبيعة الفعل اذا اقتضى الحسن لذاته او لوصف هو مقتضاه
لتحقق الحسن عند تحقق الفعل لان مقتضى الذات لا يتخلف عنها ولو كان
كذلك امتنع ان يصير قبيحا واما بطلان التالي فلان الكذب قد يكون حسنا
وذلك حيث يكون متضمنا لعصمة نبي وكذلك القتل والضرب وذلك حيث
يكون القتل للقصاص والضرب للحد الثاني انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين
للفعل لاجتمع النقيضان في صدق قول من قال لاكذبن غدا وكذا في كذبه
والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة انه اذا قال لاكذبن غدا فلا يخ
اما ان كذب في الغد او صدق فان كان الاول يلزم قبحه لكونه كذبا و
حسنه ايضا لكونه مستلزما لصدق الخبر الاول والمستلزم للحسن حسن فيجتمع

في الخبر الثاني الحسن واللاحسن وهو اجتماع النقيضين وان كان الثاني يلزم ايضا
حسن الخبر الثاني من حيث انه صدق وقبحه من حيث انه مستلزم لكذب الخبر
الاول فيلزم اجتماع النقيضين واعلم ان الدليلين يدلان على ابطال مذهب القدما
ومذهب القايلين بكون الفعل لصفة ذاتية تقتضي الحسن والقبح ولا يدلان على
بطلان مذهب الجبائية وقيل على الاول لا نم انتفا التالي وذلك لان عصمة النبي تحصل
بدون الكذب بان ياتي بصورة الاخبار من غير قصد اليه او مع قصد اليه لكن
مع التعريض ثم لو قدر انه لا يحصل عصمة النبي الا مع الكذب فلا نم ان الكذب حسن
ههنا وكون عصمة النبي حسنا لا يستلزم حسن الكذب المودي اليه اجيب عنه بان
الاتيان بصورة الاخبار على وجه يفهم معنى الخبر من غير قصد الى الاخبار امر
لا يعقل ولا يتصور لان فهم المعنى متعلق بالارادة والقصد واما التعريض
فربما لم يفد ويتعين صريح الاخبار واما قوله كون عصمة النبي حسنا لا يستلزم
حسن الكذب المودي اليه فباطل لان ما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب عقلا
عندهم وقيل على الاول ايضا لم لا يجوز اقتضاء الشي لامرين المتنافيين بحسب
الشرطين المتنافيين فان الجسم اذا كان في حيزه يقتضي السكون وفي غير حيزه
يقتضي الحركة واجيب عن الثاني بان محل ع هو ان الفعل لذاته او لوصف
لازم له يقتضي الحسن او القبح والشرطان المتنافيان يمتنع ان يكون كل واحد
منهما وصفا لازما له لان اللازم يمتنع انفكاك الشي عنه **قال** واستدل لو كان
ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لان حسن الفعل زايد على مفهومه والا لزم من تعقل
الفعل تعقله ويلزم وجوده لان نقيضه لا حسن وهو سلب والا استلزم حصوله
محلا موجودا ولم يكن ذاتيا وقد وصف الفعل به فيلزم قيامه به **اقول** هذا استدلال
على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين للفعل توجيهه ان يقال لو كان الحسن
ذاتيا للفعل لزم قيام المعنى بالمعنى اي قيام العرض بالعرض والتالي ط
فالمقدم م اما الملازمة فلان حسن الفعل زايد على الفعل لانه لو لم يكن زايدا
عليه لكان نفسه او داخلا فيه وكلاهما باطلان والا يلزم من تعقل الفعل تعقله
وليس كذلك لانا قد نعقل الفعل ولم يخطر ببالنا انه حسن او قبيح فثبت ان
الحسن زايد على الفعل ويلزم وجوده اي كون الحسن الذي هو زايد على الفعل
موجودا لوجهين احدهما ان نقيضه لا حسن وهو سلب اي معدوم لان
اللاحسن لو كان موجودا استلزم وجوده محلا موجودا يتقوم به واذا استلزم
محلا موجودا امتنع ان يحمل على المعدوم لكن لا يمتنع ان يحمل على المعدوم اذ يقال

المعدوم

المعدوم لا حسن فثبت ان اللاحسن سلب فيكون الحسن موجودا لان احد النقيضين
اذا كان سلبيا يكون النقيض الآخر موجودا والا يلزم ارتفاع النقيضين الثاني ان
الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا للفعل والتالي ط لانه خلاف التقدير فالمقدم
م بيان الملازمة ان الحسن لو كان معدوما لاستحال اسناده الى الذات لان السلب
ليس من الصفات الذاتية للشي واذا ثبت ان الحسن وصف زايد على الفعل
موجود لزم قيام العرض وهو الحسن بالعرض وهو الفعل واما بيان بطلان
التالي فلا بين في الكلام من امتناع قيام العرض بالعرض واعترض باجرائه
في الممكن وبان الاستدلال بصورة النفي على الوجود دور لانه قد يكون سوسا او
متعسا ولا يفيد ذلك **اقول** اعترض المصنف على الاستدلال المذكور بنقض اجمالي
وتفصيلي اما الاجمالي فتوجيهه ان يقال كل من الدليلين اللذين ذكرتم على ان
الحسن موجود غير صحيح بجميع مقدماته لانه يمكن اجراؤه في الممكن على ان الامكان
موجود اما الدليل الاول فبان يقال الامكان ثبوتي لان نقيضه اللاامكان وهو
سلب والا استلزم حصوله محلا موجودا فيمتنع حمله على المعدوم وليس كذلك
واما الثاني فبان يقال الامكان ثبوتي لانه لو كان عدميا لم يكن وصفا ذاتيا للممكن
فلو كان صحيحا بجميع مقدماته يلزم كون الامكان ثبوتيا وهو ط بالاتفاق
واما التفصيلي فبان يقال لا نم ان الحسن ثبوتي قوله لان نقيضه وهو
اللاحسن سلب قلنا هذا الاستدلال بمجرد صورة السلب وهو قولنا لا حسن على
وجود نقيضه وهو قولنا حسن فلم لم يثبت كون الحسن موجودا لم يلزم ان
يكون نفيه وهو لا حسن معدوما فلو اثبتنا وجود الحسن بكون سلبه عدميا
يلزم الدور وانما قلنا ما لم يثبت كون الحسن موجودا لم يلزم كون اللاحسن عدميا
لان صورة النفي قد تكون ثبوتية كقولنا لا معدوم فان اللامعدوم الذي هو صورة
النفي لا يكون الا موجودا وقد يكون منقسمة الى الثبوتي والعدمي كاللاامتناع
فانه يصدق على الممكن الموجود ويصدق على المعدوم الممكن واذا جاز ان
يكون صورة النفي ثبوتية او منقسمة الى الثبوتي والعدمي فما لم يثبت كون نقيضه
موجودا لم يلزم كونه عدميا فلا يفيد الاستدلال بمجرد صورة النفي كون الحسن موجودا
اقول النقض التفصيلي المذكور مختص بالاول من الدليلين المذكورين على ان
الحسن موجود واما النقض التفصيلي للدليل الثاني فان يقال لا نم ان الحسن لو
كان عدميا لم يكن ذاتيا للفعل قوله لان العدمي ليس من الصفات الذاتية
للشي قلنا لا نم فان كل امر يكون مقتضيا لاتصافه بنقيض ما يباينه فان الانسان

لا تصاف به

يكون مقتضيا بكونه لا فرشا قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي

اقول هذا استدلال آخر على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين للفعل تقريره ان فعل العبد غير مختار وكل ما ليس بمختار لا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا لذاته اما الكبرى فبالاجماع فان القائلين بالحسن العقلي يقولون ان الفعل انما يكون حسنا او قبيحا اذا صدر عن اختيار والمصنف قد حذف الكبرى واشار الى صدقها بقوله اجماعا واما بيان الصغرى فلان فعل العبد ان كان لازما اي لا يكون العبد متمكنا من تركه فواضح كونه غير مختار لان ما لا يتمكن العبد من تركه يكون صدوره عنه ضروريا والضروري لا يكون مختارا وان كان جائزا اي يتمكن العبد من تركه فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم فيه بان يقال ان الفعل مع ذلك المرجح اما ان يكون لازما او جائزا فان كان لازما ثبت كونه ضروريا وان كان جائزا عاد التقسيم فاما ان ينتهي الى ما يكون لازما فيكون ضروريا او الى ما لا يفتقر الى مرجح فيكون اتفاقيا او يتسلسل وهو محال والا اي وان لم يفتقر الفعل الى مرجح فهو اتفاقي لان صدور الفعل ح في زمان دون آخر لا لمرجح مع امكان صدوره في جميع الازمان يكون اتفاقيا قال وهو ضعيف فانا نعرف بين الضرورية والاختيارية ضرورة ويلزم عليه فعل البارى وان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا والتحقيق انه يترجح بالاختيار اقول ذكر المصنف اولا ضعف الاستدلال المذكور بثلثة وجوه جدلية ثم ذكر تحقيق الحق في مرجح الفعل الاول ان ما ذكرتم استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة فيكون تشكيكا في الضروريات والتشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب وانما قلنا استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة لانا نجد التفرقة بين الافعال الضرورية والاختيارية بضرورة العقل فان الافعال الضرورية تصدر عن العبد وان ابى عنه كحركة الانسان الى اسفل بالقسر والاختيارية انما تصدر عنه ان اراد كحركته بالارادة في السطوح المستوية فالاستدلال على ان فعل العبد غير مختار استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة الثاني انه لو كان الدليل الذي ذكرتم على ان فعل العبد غير مختار صحيحا للزم ان يكون فعل الله تعالى غير مختار لان الترديد المذكور يطرد فيه بان يقال فعله اما ان يكون لازما او جائزا والاول يكون ضروريا والثاني ان افتقر الى مرجح عاد التقسيم فيه والا فهو اتفاقي لكن فعل الله تعالى بالاختيار اتفاقا فلا يكون الدليل المذكور صحيحا الثالث الدليل المذكور لو كان صحيحا لزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن

كان ح

الوجه ح

ولا قبح شرعا لان فعل العبد غير مختار لما ذكرتم وغير المختار لا يتصف بالحسن والقبح شرعا بالاجماع اعلم ان كل واحد من الوجهين الاخيرين نقض اجمالي للاستدلال المذكور ثم قال المصنف والتحقيق ان فعل العبد جائز صدوره عنه ولا صدوره نظرا الى ذات الفعل ويترجح صدوره على لا صدوره باختيار العبد وعند تعلق اختياره بالفعل يكون لازما واللزوم باختياره لا ينافي كون الفعل مختارا لان لزوم صدور الفعل عن العبد بشرط تعلق الاختيار به لا ينافي كونه مقدورا عليه قال وعلى الجبائية لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على امر زائد اقول لما ذكر ابطال المذهبين الاولين للمعتزلة شرع في ابطال مذهب الجبائية وتقريره ان يقال لو كان حسن الفعل وقبحه لغير نفس الطلب من الوجوه والاعتبارات العارضة للفعل بالقياس الى غيره لم يكن تعلق طلب الفعل لنفس الفعل بل التعلق لاجل ذلك الاعتبار لان التعلق ح يتوقف على حصول ذلك الاعتبار الزائد على الفعل والتالي ظ فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلان التعلق نسبة بين الطلب والفعل والنسبة بين الامرين لا يتوقف الا على حصولهما والطلب قديم فاذا حصل الفعل تعلق الطلب به سواء عرض ذلك الاعتبار للفعل او لم يعرض فان قيل لا م انتفاء التالي وذلك لان تعلق الطلب وان لم يتوقف الا على الطلب والفعل لكن نفس الطلب يتوقف على الاعتبار الحاصل للفعل الموجب للحسن والقبح اجيب بان الطلب اعني الامر والنهي قديم قائم بذات الله كما بين في الكلام والجهة الموجبة للحسن او القبح حادثة فكيف يصح توقف القديم على الحادث بل التوقف انما يكون للتعلق على تقدير كون الجهة موجبة للحسن لانه ما لم يكن الجهة الموجبة للحسن لم يحصل تعلق الطلب به وللقائل ان يقول لا م ان الطلب يتعلق بالفعل من حيث هو هو حتى يلزم ان لا يتوقف التعلق الا على الطلب والفعل لم لا يجوز ان يكون الطلب تعلق بالفعل اذا كان على الجهة الموجبة للحسن ليكون التعلق الذي هو نسبة متوقفا على الفعل بشرط ان يكون على الجهة المذكورة فما لم يوجد تلك الجهة لم يحصل تعلق الطلب بالفعل قال وايضا لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفته لم يكن البارى مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيلزم الآخر اقول لما ذكر على ابطال كل واحد من المذهبين دليلا اراد ان يذكر دليلا متناولا لابطال مذاهبهم جميعا فقال لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفة لازمة او اعتبارية عارضة لم يكن البارى تعالى مختارا في الحكم والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة

فلا اختيار ح

ان الفعل الحسن يكون ح راجحا على القبيح في ان يكون متعلقا بحكم الوجوب والفعل
القبيح يكون راجحا على الحسن في ان يكون متعلقا بحكم التحريم فح لا يخ اما ان يكون
الحكم متعلقا بما هو غير راجح بالنسبة اليه او متعلقا بما هو راجح بالنسبة اليه والاول
ط والا يلزم ترجيح المرجوح وهو خلاف صريح العقل فيلزم ان يكون متعلقا بما
هو راجح بالنسبة اليه واذا كان تعلق الحكم بالراجح ضروريا لم يكن مختارا في حكمه
فان قيل لا يلزم من كون تعلق الحكم بما هو راجح بالنسبة اليه ان لا يكون الحكم اختياريا
فان المختار الحكيم يختار ما يكون على وفق الحكمة اجيب بان افعال الله تعالى لا
تعلل بالحكم والاغراض كما بين في الكلام قال ومن السمع وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا لاستلزام مذهبهم خلافه اقول هذا دليل اخر للاصحاب على نفي
الحسن والقبح العقليين ماخوذ من السمع توجيهه ان يقال قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا يقتضي نفي التعذيب بمباشرة بعض الافعال ومباشرة
بعضها قبل بعثة الرسل لان الحسن والقبح على مذهبهم يتحقق قبل البعثة
والحسن في بعض الافعال مستلزم لكونه واجبا والقبح في بعضها مستلزم
لكونه حراما فيكون بعض الافعال قبل البعثة واجبا وبعضها حراما فمن ترك
بعض الواجب او باشر البعض المحرم عذب لان الواجب ما يستحق تاركه
العذاب والحرام ما يستحق فاعله العذاب فالتعذيب لمباشرة بعض الافعال
وترك بعضها قبل بعثة الرسل لازم لمذهب المعتزلة وهو مناف لمقتضى
الاية فيكون مذهبهم مستلزما لخلاف مقتضى الاية لمنافيه واذا كان اللازم
منافيا للشيء يكون الملزوم منافيا له فيكون مذهبهم منافيا لمقتضى الاية و
مقتضى الاية ثابت فيلزم انتفاء مذهبهم فان قيل لا نم ان التعذيب لمباشرة
بعض الافعال وترك بعضها لازم لمذهب المعتزلة بل استحقاق التعذيب لمباشرة
بعضها وترك بعضها يكون لازما لمذهبهم واستحقاق التعذيب لا يستلزم
التعذيب لجواز العفو فلا يكون مذهبهم مستلزما لما هو خلاف مقتضى الاية
اجيب بان مذهب المعتزلة ان تعذيب العبد على ارتكاب الصغاير قبل
التوبة وعلى الكباير بعدها واجب على الله تعالى فيكون التعذيب لازما
لاستحقاق العذاب على مذهبهم قال قالوا حسن الصدق النافع والايمان
وقبح الكذب الضار والكفران معلوم ضرورة من غير نظر الى عرف او شرع
او غيرهما الجواب المنع بل بما ذكر اقول هذا دليل للمعتزلة على ان الحسن و
القبح ذاتيين للفعل توجيهه ان يقال حسن الصدق النافع والايمان

وقبح

وقبح الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة لكل عاقل من غير نظر الى عرف او
شرع او برهان فلو لم يكن حسن هذه الامور وقبحها ذاتيين لها لما كان كذلك
واذا كان الحسن والقبح ذاتيين في بعض الافعال وجب ان يكونا ذاتيين لجميعها
اذ لا قائل بالفرق وتوجيه الجواب ان يقال لا نم ان الحسن والقبح في هذه الامور
معلوم بالضرورة بل علم حسن هذه وقبحها بما ذكر اي بالعرف او الشرع
او البرهان لانا لو قدرنا انفسنا خالية عن موجبات الشرع والعرف والبرهان
وعرضنا هذه الامور على انفسنا لم يحصل لنا الجزم بحسن هذه الامور ولا بقبحها
قال قالوا اذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر آثر العقل الصدق
اقول هذا دليل آخر للمعتزلة على ان الحسن والقبح ذاتيين للفعل توجيهه ان
يقال اذا استويا اي الصدق والكذب في المقصود اي في جميع الامور التي يمكن
ان يكون متعلقا بغرض العاقل بحيث لا يختلفان الا بكون احدهما صدقا والاخر
كذبا مع قطع النظر عن كل مقدر من شرع او عرف او برهان آثر العقل الصدق
فلولا ان الصدق لذاته يقتضي الحسن لما آثر العقل قال واجيب بانه تقدير
مستحيل فلذلك يستبعد منع ايثار الصدق ولو سلم فلا يلزم في الغائب للقطع
بانه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصي ويقبح منا اقول اجاب المصنف عنه
بان تقدير استواء الصدق والكذب في المقصود مع قطع النظر عن الغير
تقدير مستحيل لان الصدق والكذب متنافيان ومن المحال تساوي المتنافيين
في جميع الصفات فلذلك اي ولاجل ذلك التقدير المستحيل يستبعد العقل منع
ايثار الصدق ولا يلزم من استبعاد العقل منع ايثار الصدق على ذلك التقدير
استبعاده في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك التقدير واقعا في
نفس الامر وهو ممنوع ولئن سلمنا ان ذلك التقدير ممكن فيكون دليلا
على حسن الصدق في حق الشاهد فلا م حسنه في حق الغائب اذ لا يستبعد
منع ايثار الصدق بالنسبة الى الغائب والنزاع انما وقع في الحسن والقبح
للافعال بالنسبة الى احكام الله تعالى ولا يمكن قياس حسن الصدق في
حق الله تعالى الذي هو الغائب على حسن الصدق في الشاهد فانا
نقطع بانه لا يقبح من الله تعالى تمكين العبد من المعاصي لانه واقع ولو
كان قبيحا لم يقع لامتناع صدور القبيح من الله تعالى ويقبح منا تمكين
الغير من المعصية واذا جاز ان يكون الشيء قبيحا بالنسبة الينا غير

٤١

قبيح بالنسبة اليه لم يكن قياس حسن الصدق في حق الله تعالى على حسنه في حقنا
قال قالوا لو كان شرعيا لزم افحام الرسل فيقول لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر
و يعكس اقول هذا دليل آخر للمعتزلة على ان الحسن والقبح غير شرعيين و
توجيهه ان يقال لو كان الحسن والقبح شرعيين يلزم افحام الرسل اي عدم
تمكنهم من اثبات النبوة والتالي ظ بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة
ان الرسول اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وقال للمعاند انظر في معجزتي حتى
يظهر لك صدق دعواي فيقول المعاند لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر
علي في معجزتك و يعكس اي ويعكس المعاند ويقول ولا يجب النظر علي الا
بنظري في معجزتك لانه ح يكون وجوب النظر شرعيا فيتوقف وجوب النظر
على ثبوت الشرع المتوقف على ثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول في
دعواه وثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول يتوقف على النظر في المعجزة
وح يقول لا انظر في معجزتك لئلا يثبت نبوتك فلا يتمكن الرسول من اثبات النبوة
فيلزم الافحام او يقول المعاند لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر علي ولا يجب
علي النظر في معجزتك حتى يثبت الشرع ضرورة توقف الوجوب على الشرع ح
و يعكس المعاند ويقول ولا يثبت الشرع ما لم يجب علي النظر لانه ح لا يثبت الا
بنظري في معجزتك ولا انظر فيها ما لم يجب النظر فيلزم الافحام ايضا قال و
الجواب ان وجوبه عندهم نظري فيقول له نعم على ان النظر لا يتوقف على
وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظر او لم ينظر ثبت او لم يثبت اقول اجاب
المصنف عن الدليل المذكور اولا بان الدليل المذكور مشترك الالزام اي يلزم منه
افحام الانبياء على تقدير كون الحسن والقبح عقليين وذلك لان وجوب النظر
عند المعتزلة نظري لا يعلم الا بالنظر والاستدلال وح يقول المعاند للنبي
لا انظر في معجزتك حتى يجب علي النظر ولا يجب علي النظر في معجزتك الا بنظري
فلا انظر لئلا يجب علي النظر فيلزم الافحام وكل ما يجعل المعتزلة جوابا عن
ذلك فهو جوابنا عما ذكروه وثانيا بان النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر
لامكان ان ينظر العاقل قبل تعلق الوجوب به ولئن سلمنا ان النظر يتوقف
على وجوب النظر فوجوب النظر انما يكون بالشرع عندنا ولا يتوقف على
نظر العاقل في المعجزة فوجوب النظر على العاقل متحقق في نفس الامر سواء
نظر او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت ولا امتناع في ذلك لان غايته

وثبوت الشرع

انه

انه تكليف للعاقل عن وجوب المكلف به عليه وهو جائز في هذه الصورة للضرورة فان
قيل على الاول لا نم ان الالزام مشترك فان وجوب النظر عند المعتزلة وان كان نظريا
لكن من النظريات الجلية التي يسمى قطرية القياس فان النظر يحصل به دفع الضرر
وكل ما يحصل به دفع الضرر فهو واجب فههنا ان المقدمتان قطعيتان وانسياق
الذهن منها الى النتيجة انسياق طبيعي فهو واضح يجري مجرى الضروري اجيب
بان العلم بوجوب النظر يتوقف على العلم بان النظر في الامور الالهية يفيد العلم
وذلك ليس بجلي بل خفي ولذلك اختلف في ان النظر في الالهية يفيد العلم او الظن
ثم بتقدير ان النظر يفيد العلم انما يجب ان لو عرف ان غير النظر لا يقوم مقامه في
افادة العلم وذلك مما لا سبيل اليه الا بالنظر الدقيق واذا كان العلم بوجوب
النظر موقوفا على ذينك المقامين النظريين فالحكم بكونه من النظريات الجلية
من قبيل المكابرة قال قالوا لو كان ذلك لجاز المعجز من الكاذب ولامتنع الحكم
بقبح نسبة الكذب على الله تعالى قبل السمع والتثليث وانواع الكفر من العالم
اقول قالت المعتزلة الحسن والقبح ليسا بشرعيين لوجهين احدهما انه لو كانا
شرعيين لجاز ظهور المعجزة من الكاذب والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله
بيان الملازمة انه لو كانا شرعيين لحسن من الله كل شيء ولو حسن من الله كل
شيء لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب فيجوز ان يظهر المعجزة منه الثاني
انه لو كانا شرعيين لامتنع الحكم من العالم قبل ظهور الشرع بقبح نسبة الكذب
على الله تعالى وبقبح التثليث وبقبح انواع الكفر من العالم والتالي ظ فالمقدم
مثله اما الملازمة فلانه لا مجال لحكم العقل ح ولم يظهر الشريعة بعد واما بطلان
التالي فلان العقلاء يحكمون بقبح ما ذكرنا من الامور قال واجيب بان الاول ان
امتنع فلمدرك آخر والثاني ملتزم ان اريد التحريم الشرعي اقول اجاب المصنف
عن الاول بانه ان اريد بالجواز الجواز العقلي على معنى انه لا يمتنع اظهار المعجزة على
يد الكاذب امتناعا ذاتيا فلا نم انتفاء التالي لان اظهار المعجزة على يد الكاذب
لا يمتنع لذاته وان اريد بالجواز الجواز بحسب العادة فلا نم صدق الملازمة
لانه يجوز ان يكون الحسن والقبح شرعيين وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب
بمدرك آخر غير القبح الذاتي وذلك لانا نعلم امتناع المعجزة على يد الكاذب
بالعادة وعن الثاني بانه لا نم انتفاء التالي ايضا ان اريد بالحكم بقبح هذه الامور
الحكم بتحريمها بحسب الشرع لانا نلتزم انه يمتنع الحكم بقبح هذه الامور بحسب الشرع
قبل ظهور الشريعة وان اريد به الحكم بتحريمه بحسب العقل فلا مجال له عندنا اذ

لا نقول به **قال** مسلمان على التنزل **اقول** اعلم ان وجوب شكر المنعم عقلا وحكم الاشياء
قبل ورود الشرع فرعان على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين وبطلانهما يوجب
بطلانهما الا ان الاصحاب عادتهم ان يسلموا تلك القاعدة ويبينوا ابطال قول المعتزلة في
المسئلتين على تقدير ثبوت القاعدة المذكورة اظهارا لسقوط كلامهم في المسئلتين فلهذا
يقال لهذين الفرعين مسلمان على التنزل ومعنى التنزل ههنا الانتقال من مذهب الحق
الذي هو اعلى مرتبة الى مذهبهم الباطل الذي هو في غاية الانخفاض **قال** الاول
شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفايدة والا لكان عبثا وهو قبيح ولا
فايدة لله تعالى لاستغنائه عنها ولا للعبد في الدنيا لانه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا في
الاخرة اذ لا مجال للعقل في ذلك **اقول** المسئلة الاولى في ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا
وشكر المنعم عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله تعالى به على العبد من القوى والاعضاء
ظاهرة وباطنة مدركة ومحركة فيما خلق الله سبحانه وتعالى لاجله كاستعمال النظر في مشاهدة
مصنوعاته وآثار رحمته ليستدل على صانعها وتوجيه الدليل ان يقال لو وجب
شكر المنعم عقلا لوجب لفايدة والتالي ط فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو وجب لا
لفايدة لكان عبثا وهو قبيح عقلا واما بيان انتفاء التالي فلانه لو كان لفايدة لكانت
تلك الفايدة اما للمشكور وهو باطل لتعاليه عن الفايدة او للعبد في الدنيا وهو ط
لان الشكر الذي هو القيام بجميع ما اعطاه الله تعالى من القوى والاعضاء فيما خلق
الله لاجله مشقة عظيمة ولا حظ للنفس فيه او في الاخرة وهو ط اذ لا مجال للعقل في
ذلك اي لا جزم للعقل في حصول الفايدة الاخروية لان الجزم بحصول الفايدة الاخروية
للعقل انما يكون اذا جزم العقل بحصول الثواب او دفع العقاب على الاتيان بالشكر
وهو ممنوع لاحتمال العقاب على الشكر **قال** قولهم الفايدة الامن من احتمال العقاب في
الترك وذلك لازم الخطور مردود بمنع الخطور في الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب
على الشكر لانه تصرف في ملك غيره او لانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا على لقمة بل اللقمة بالنسبة
الى الملك اكثر **اقول** هذا جواب ايراد للمعتزلة على المقدمة القايلة بان الشكر لا يجوز ان
يكون لفايدة للعبد في الدنيا وتوجيه الايراد ان يقال لا م انه لا يجوز ان يكون الشكر
لفايدة للعبد في الدنيا قولكم لانه لا حظ للنفس في الشكر قلنا لا م ان لا حظ للنفس في
الشكر وذلك لان فايدة الشكر الامن من احتمال العقاب في ترك الشكر الموجب لخوف
النفس اذ هذا الاحتمال لازم ان يخطر على قلب العاقل والامن من الاحتمال الذي هو
موجب للخوف من اعظم الفوايد وتقرير الجواب ان قولهم مردود لانا نمنع ان
هذا الاحتمال لازم الخطور بالبال حتى يكون الامن منه فايدة فقوله قولهم مبتدا وقوله

مردود خبره ولئن سلم ان هذا الاحتمال لازم الخطور بالبال فمعارض باحتمال العقاب
على الشكر بوجهين احدهما ان اقدامه على الشكر تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان الاقدام
على الشكر انما هو باستعمال الاعضاء والقوى التي هي كلها ملك الله تعالى والتصرف
في ملك الغير بغير اذنه يحتمل العقاب عليه الثاني ان القيام بالشكر على نعم الله تعالى
كالاستهزاء بالنعم كمن شكر ملكا على لقمة انعم الملك عليه في المحافل العظيمة بل اللقمة
بالنسبة الى خزانة الملك اكثر من نعمة الله تعالى على العبد بالقياس الى خزانة الله فلعل
انه يستحق العقاب بسبب شكره **قال** الثانية لا حكم فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا
قبح وثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة واما غيرها فانا نقسم عندهم الى الخمسة
اقول المسئلة الثانية في حكم الاشياء قبل الشرع مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه
الله واتباعه ان افعال العقلاء لا حكم لها ضرورة بطلان الحسن والقبح العقليين
وعدم الشرع واما المعتزلة فقالوا الافعال اما ان يكون اضطرارية كالتنفس في الهواء
ونحوه اولا والاولى لا بد من القطع بكونها مباحة والثانية اما ان لا يقضي العقل بحسن
ولا قبح اي لا يهتدي العقل الى حسنها او قبحها او يقضي فيها بحسن او قبح والاولى
اختلفوا فيها على ثلثة مذاهب الاول الحظر وهو مذهب البغدادية من المعتزلة والثاني
الاباحة وهو مذهب معتزلة البصرة وثالثها اي ثالث المذاهب لهم اي المعتزلة الوقف
عن الحظر والاباحة وافاد بقوله لهم ان هذا الاختلاف فيما بين المعتزلة القايلين بوجود
الحكم لا فيما بين الاشاعرة لان مذهبهم ان لا حكم للافعال قبل الشرع مطلقا ولما تبينه
بالثالث على مذهب التوقف عن الحظر والاباحة علم ان احد الاولين الحظر والاخر
الاباحة والثانية وهي التي يقضي العقل فيها بحسن او قبح فعندهم ينقسم الى
الاقسام الخمسة لان قضاء العقل فيها اما بالحسن او بالقبح والاول اما ان لا يترجح
وجوده على تركه وهو المباح او يترجح وجوده على تركه وح اما ان يلحق بتاركه الذم
وهو الواجب اولا وهو المندوب والثاني وهو الذي قضى العقل فيه بالقبح اما ان
يلحق فاعله ذم وهو الحرام اولا وهو المكروه وافاد بقوله عندهم ان تحقق هذه
الاقسام الخمسة قبل الشرع على راي المعتزلة واما على راي الاشاعرة فلا فعلم من
سياق كلامه ان مذهب الاشاعرة ان لا حكم قبل الشرع للافعال مطلقا وان
لم يصرح به **قال** لانها لو كانت محظورة وقد فرضنا ضدين كلف بالمحال **اقول** اعلم
ان غرض الاصحاب عن التنزل ابطال قول المعتزلة في الافعال الاختيارية التي لا
يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح على تقدير ثبوت قاعدة الحسن والقبح لا ابطال
قولهم في الافعال الاضطرارية والافعال التي يقضي العقل فيها بحسن وقبح فانهم

اكتفوا في ابطال قولهم في هذين المقامين على ما قيل في ابطال قاعدة الحسن والقبح
فلذلك لم يتعرض المصنف الا لابطال المذاهب الثلثة في الافعال التي لم يقض العقل
فيها بحسن ولا قبح فبدا بابطال مذهب القايلين بالحظر وتقريره ان الافعال التي لم يقض
العقل فيها بحسن ولا قبح لو كانت محظورة اي محرمة قبل الشرع وفرضنا ضدين
لزم التكليف بالمحال والتالي ظ وما المقدم تم بيان الملازمة ان هذه الافعال لو كانت محرمة
لوجب ترك جميعها فلو فرض في تلك الافعال ضدان بحيث يمتنع ترك كل منهما كالحركة و
السكون فانه يمتنع ترك كل واحد منهما لزم التكليف بالمحال قال الاستاذ اذا
ملك جواد بحرا لا ينزف واحب مملوكه قطرة فكيف تحريمها عقلا اقول اعلم ان الاستاذ
ابا اسحق الاسفرايني قنع في رد مذهب هذه الطايفة اعني القايلين بالحرمة بمثال
في الشاهد وهو لا يفيد الا مجرد الاستبعاد وتوجيهه ان يقال ان الجواد اذا ملك
بحرا لا ينزف اي لا يذهب ماؤه واحب مملوكه قطرة فكيف يدل تحريمها عقلا
اي لا يتصور منع الجواد المملوك عن تلك القطرة فكذلك الجواد المطلق جل شانه
المالك لجميع النعم اذا احب عبد من عباده الاستلذاذ بنعمة من نعمه التي هي
اقل بالنسبة الى نعمه من تلك القطرة الى بحر الجواد فكيف يتصور تحريمها قال قالوا
تصرف في ملك الغير قلنا مبني على السمع ولو سلم فمعنى من يلحقه ضرر ما ولو سلم
فمعارض بالضرر الناجز اقول القايلون بالحظر قالوا ان مباشرة الافعال المذكورة
تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون حراما كما في الشاهد اجاب المصنف عنه
بان كون التصرف في ملك الغير حراما مبني على السمع ولا سمع قبل الشرع فلا يحكم بكونه
حراما ولو سلم انه علم بالعقل لا بالسمع ان التصرف في ملك الغير حرام ولكن لا نم
ان التصرف في ملك الغير مطلقا سواء تضرر به او لم يتضرر حرام عقلا لانه يجوز
ان يتضرر المتصرف به آجلا لكنه معارض بالضرر الناجز اي الحاضر فان الترك
يوجب الضرر في الحال ودفع الضرر واجب عقلا واعتبار الحاضر اولى قيل
في هذه المعارضة نظر لان صورة الضرر الناجز هي التي يقضي العقل فيها بالقبح وح
لا يكون محل ع بل ع انما كان في صورة لا يهتدي العقل الى حسنه وقبحه اجيب بان
المراد بقوله بالضرر الناجز جواز ضرر الناجز بطريق الاحتمال لا الجزم بتحقق
الضرر الناجز فح لا يكون خارجا عن محل النزاع لان العقل وان لم يقض فيه بحسن
ولا قبح لكن لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز قال وان اراد المبيح ان لا حرج
فمسلم وان اراد خطاب الشارع فلا شرع وان اراد حكم العقل بالتخيير فالفرض
انه لا مجال للعقل فيه اقول لما فرغ عن ابطال مذهب الحظر شرع في ابطال

مذهب الاباحة وتقريره ان المبيح ان اراد بكونه مباحا ان لا حرج في الفعل والترك
فمسلم اذ الحرج انما يحصل من الشرع ولا شرع وان اراد بالاباحة خطاب الشارع
وهو الاذن الشرعي في الفعل مع نفي الحرج فلا اباحة قبل الشرع اذ لا شرع وان
اراد بالاباحة حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك فلا اباحة ايضا اذ الفرض انه
من الافعال التي لا مجال للعقل فيها بان يقضي بكونها حسنة او قبيحة قال قالوا
خلقه وخلق المنتفع به فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا معارض بانه ملك غيره وخلقه
ليصبر فيثاب اقول والقايلون بالاباحة قالوا ان الله تعالى خلق ما ينتفع به من الطعوم
وخلق المنتفع به مع امكان ان لا يخلقها فالحكمة تقتضي الاباحة اذ المنع من الانتفاع
به لا يناسب الحكيم لانه ان لم يكن في خلقه فايدة يكون عبثا ويستحيل ان يعود الفايدة
الى الخالق لتعاليه عنها فلا بد وان يكون للمنتفع به وليست الاضرار اتفاقا
فيكون الفايدة الانتفاع وهو اما التلذذ او الاجتناب مع الميل او الاستدلال
بالصانع اذ الاصل عدم الغير ولا يحصل شيء منها الا بالتناول فيكون التناول
مباحا اجاب المصنف عنه بمعارضة ومناقضة اما المعارضة فهي ما استدل
به القايلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم لان الحكمة تقتضي
عدم التصرف في ملك الغير واما المناقضة فهي انا لا نم ان الانتفاع لا يحصل
بدون التناول لجواز ان يكون خلقه ليصبر المكلف على ترك التناول فيثاب على
الصبر وللقايل ان يقول المعارضة بدليل القايلين بالحرمة مما ينافي تسليم
المصنف الاباحة بمعنى انه لا حرج فيه قال وان اراد الواقف انه وقف لتعارض
الادلة ففاسد اقول لما فرغ من ابطال المذهبين شرع في ابطال مذهب التوقف
واستفسر بان قال ان اراد الواقف بالتوقف عن الحظر والاباحة انه وقف
عن الحكم بكون تلك الافعال محظورة او مباحة لتعارض ادلة اصحاب الحظر
والاباحة ففاسد اذ قد بينا فسادها فلا تعارض وان اراد انه وقف لتوقف
الحكم بالحظر والاباحة وغيرهما على ورود السمع فذلك حق قال الحكم قيل
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فورد مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد
بالاقتضاء او التخيير فورد كون الشيء دليلا وسببا وشرطا فزيد او الوضع فاستقام
وقيل بل هو راجع الى الاقتضاء والتخيير وقيل ليس بحكم اقول الاصل الثاني في الحكم
وفيه مقدمة واحدى عشرة مسئلة اما المقدمة ففي تعريف الحكم واقسامه قيل
في تعريفه انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب مصدر
معناه توجيه ما افاد في الاصطلاح نحو الحاضر ومن في حكمه واريد به ههنا ما

وقع به الخطاب وهو ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم فقوله الخطاب كالجنس للحكم يتناول خطاب الله تعالى وخطاب الملك والبشر وباضافته الى الله تعالى خرج عنه خطاب غيره وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج مثل الله لا اله الا هو الحي القيوم فانه خطاب الله تعالى لكن لم يتعلق بافعال المكلفين وقد ورد على طرد التعريف المذكور مثل والله خلقكم وما تعملون فانه يصدق الحد عليه لانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين وليس بحكم فزيد على التعريف المذكور قولنا بالاقتضاء او التخيير فخرج عنه مثل والله خلقكم وما تعملون فانه وان كان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء او التخيير فانه لم يفهم منه طلب فعل او ترك من المكلفين او تخييره في فعله وتركه فورد بسبب ازدياد قيد الاقتضاء او التخيير على عكس الحد كون الشيء دليلا كدلوك الشمس للصلوة فانها احكام ولا يصدق الحد عليها لانها وان كانت متعلقة بافعال المكلفين لم يكن فيها اقتضاء ولا تخيير والتزم بعض الاصوليين اختلال هذا التعريف لكون هذه الامور احكاما لا ترجع الى الاقتضاء او التخيير فزاد على التعريف لفظة او الوضع فاستقام التعريف طردا وعكسا لانه دخل في التعريف ح ما خرج عنه عند عدم ذلك القيد وذلك لان الله تعالى لما جعل الدلوك دليلا على وجوب الصلوة والزنا سببا لوجوب الحد والوضوء شرطا لصحة الصلوة كان كلها بوضعه تعالى فيدخل جميع ذلك بسبب كونه وضعيا تحت الحكم فان قيل الحد غير منعكس لان بعض الاحكام وهو الاحكام الثابتة بالسنة والاجماع والقياس خارجة عنه بخروج كون الاول خطاب الرسول والثاني خطاب اهل الاجماع والثالث خطاب القايس واجيب عنه بانا لا نم انها مثبتة للحكم بل معرفات للاحكام والاحكام ثابتة قبلها لانها قايمة بذات الله تعالى ومنع الآخرون اختلال التعريف بدون قيد الوضع وقالوا لا حاجة الى هذا القيد في استقامة التعريف فذهب فرقة منهم الى ان ما هو من باب الوضع احكام راجعة الى الاقتضاء او التخيير وذلك لان كون الدلوك دليلا على وجوب الصلوة وكون الزنا سببا لوجوب الحد راجعان الى الوجوب وهو من الاقتضاء وكون الوضوء شرطا لصحة الصلوة راجع الى الاباحة وهو التخيير فلا حاجة الى قيد الوضع وذهب طايفة اخرى الى ان ما هو من باب الوضع ليست باحكام بل علامات لها وذلك لان المعنى من كون الدلوك دليلا على وجوب الصلوة ان وجوب الصلوة يظهر عنده لدلوك الشمس وكذا سببية الزنا وشرطية الوضوء واذا لم يكن هذه احكاما فلو

قيد الحد بالوضع لدخلت تحت الحكم فيلزم بطلان الحد ضرورة دخول ما ليس من المحدود فيه **قال** وقيل الحكم خطاب الشارع بفايدة شرعية تختص به اي لا تفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج عنه **اقول** اعلم ان بعض الاصوليين ذكر للحكم تعريفا آخر وهو انه خطاب الشارع بفايدة شرعية فقوله خطاب كالجنس وباضافته الى الشارع خرج خطاب غيره والفايدة هي ما يكون الشيء به احسن حالا وخرج بقوله بفايدة شرعية الخطاب الذي يفيد فايدة عقلية او حسية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات وقد اورد عليه بانه ان اراد بالفايدة الشرعية متعلق الحكم الشرعي لزم الدور لانه ح يتوقف تعريف الحكم الشرعي على متعلق الحكم الشرعي المتوقف معرفته على الحكم الشرعي فيلزم الدور وان اراد بها الفايدة التي لا تكون عقلية ولا حسية يلزم عدم اطراد الحد لان اخبار الشارع عن المغيبات مثل قوله الم غلبت الروم في ادنى الارض يصدق عليه انه خطاب الشارع بفايدة غير عقلية ولا حسية ولا يكون حكما فزيد على الحد قيد يختص به اي بالخطاب فخرج عنه الاخبار الشرعي المراد من قوله يختص به انه لا يفهم الفايدة الشرعية الا من ذلك الخطاب والاخبار الشرعي وان كان خطابا بفايدة شرعية لكن يفهم تلك الفايدة من غير ذلك الاخبار واما الفايدة الشرعية التي هي في الحكم فلا يفهم الا من الخطاب الذي هو الحكم لان الحكم انشاء فلهذا لا يحتمل الصدق والكذب واذا كان انشاء يكون موجبا لمعناه اي الفايدة الشرعية فلا شيء خارج للحكم حتى يمكن ان يفهم من غيره ضرورة كونه موجبا لمعناه بخلاف الاخبار الشرعي فان معناه خارج عنه لا يكون الاخبار موجبا له فيمكن ان يفهم من غيره هذا ما فهمته من كلامه طلبا غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان لم ينتهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا لكف عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فتحريم ومن يسقط غير كف في الوجوب يقول طلبا لنفي فعل في التحريم وان لم ينتهض الكف خاصة للثواب فكراهة وان كان تخييرا فاباحة والا فوضعي وقد يسمى الكلام في الازل خطابا حالا **اقول** لما ذكر تعريف الحكم اراد ان يبين اقسامه والحكم الشرعي ان كان طلبا لفعل غير كف ينتهض ترك ذلك الفعل في جميع وقته سببا للعقاب فهو الوجوب فبقوله طلبا يخرج التخيير والوضعي وقوله غير كف يخرج عنه الحرمة فانها ايضا طلب فعل وهو الكف على راي من يقول ان الكف فعل وقوله ينتهض تركه سببا للعقاب اي يصير تركه سببا لاستحقاق العقاب يخرج الندب والكراهة وخروجها بقوله غير كف اينا في خروجها بهذا القيد وانما قال في جميع وقته ليدخل في التعريف مثل وجوب صلوة الظهر فانه طلب فعل غير كف لا يكون تركه سببا لاستحقاق العقاب في وقته لكن يكون تركه في جميع وقته سببا للعقاب وان كان الحكم طلبا لفعل

غير كف ينتهض فعله خاصة سببا للثواب فندب وانما قال خاصة ليعرف انه لا يترتب على تركه شيء فخرج عنه الوجوب وان كان الحكم طلبا للكف عن فعل يكون سببا لاستحقاق العقاب فتحريم والاولى ان يقول فحرمة ليكون مناسبا لقوله فوجوب وندب وقوله ومن يسقط غير كف في الوجوب اشارة الى قول من يقول الكف غير فعل وهو يسقط غير كف في تعريف الوجوب لان ذكر الفعل يغني عنه ويقول في تعريف التحريم انه طلب لنفي فعل يكون فعله سببا للعقاب وان كان الحكم طلبا للكف ينتهض ذلك الكف خاصة سببا للثواب فكراهة وانما ذكر خاصة ليعلم ان فعله لا يترتب عليه شيء وان كان الحكم تخيير المكلف بين الفعل والترك فاباحة والا اي وان لم يكن الحكم طلبا ولا تخييرا فوضعي وتحقق مما ذكرنا اقسام الحكم وتعريفاتها واختلف الاصوليون في تسمية الكلام في الازل خطابا فمن ذهب الى ان الخطاب هو ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم لا يسمي الكلام في الازل خطابا لانه لم يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم ومن ذهب الى ان الخطاب ما يقصد به الافهام ولم يقيد بقوله من هو متهيئ للفهم يسمي خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة قال الوجوب الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح ما تعلق الواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم اقول الوجوب في اللغة يطلق على الثبوت قال عليه السلم اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي اذا ثبت واستقر وزال عن الاضطراب وعلى السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت والوجوب في عرف الفقهاء هو ما تقدم في قسمة الحكم الشرعي والواجب الفعل الذي تعلق به الوجوب كما تقدم من انه فعل غير كف ينتهض تركه سببا للعقاب لانه هو الذي تعلق به قال وما يعاقب تاركه مردود بجواز العفو وما اوعد بالعقاب على تركه مردود بصدق ايعاد الله تعالى وما يخاف مردود بما يشك فيه اقول لما ذكر التعريف الصحيح للواجب اراد ان يبين الرسوم المزيفة التي ذكرها الاصوليون له منها ان الواجب ما يعاقب تاركه وهو مردود لانه غير منعكس لانه يجوز العفو عن العقاب بشفاعة او بغيرها فيصدق الواجب بدون الحد ضرورة انتفاء العقاب ولا يقدح ذلك في التعريف المختار للواجب لان الترك وان كان سببا لاستحقاق العقاب لكن يجوز ان يتخلف العقاب عنه لمانع وهو العفو ومنها ان الواجب ما اوعد بالعقاب على تركه وهو ايضا مردود ضرورة عدم انعكاسه لان ما اوعد بالعقاب على تركه يجب ان يعاقب على تركه لان ايعاد الله صدق لامتناع الخلف في خبره فيتحقق الواجب في صورة العفو مع عدم تحقق التعريف المذكور ومنها ان الواجب ما يخاف على تركه وهو ايضا مردود لان المندوب الذي يشك فيه قد يخاف على تركه مع انه غير واجب فيلزم

عدم اطراد التعريف قيل يمكن ان يكون مراده ان الفعل الواجب الذي يشك في وجوبه لعدم الدليل على وجوبه لا يخاف على تركه فيصدق الواجب بدون التعريف فيلزم عدم الانعكاس قال القاضي ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع والكفاية حافظ على عكسه فاخل بطرده اذ يرد الناسي والنائم والمسافر فان قال يسقط الوجوب بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض اقول رسم القاضي ابو بكر الباقلاني الواجب بانه ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال شرعا ليوافق ما يذهب اليه من ان الحكم لا يثبت الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل في حده الواجب الموسع وواجب الكفاية لانهما لا يذم تاركهما مطلقا بل يذم بوجه ما اما الواجب الموسع فانما يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته وواجب الكفاية انما يذم تاركه اذا تركه الكل والقاضي حافظ بهذا القيد على عكس التعريف لكن اخل بطرده لانه دخل فيه ما ليس من المعرف لان من الافعال ما يذم تاركه شرعا تاركه بوجه ما وليس بواجب كصلوة الناسي والنائم وصوم المسافر فانها ليست بواجبة ويذم شرعا تاركه بوجه ما وهو اذا لم يقضها الى الموت مع القدرة على القضاء فانه يذم على هذا الوجه ثم قال المصنف فان قال القاضي لا نم ان هذه الامور ليست بواجبة حتى يلزم عدم الاطراد بل يكون واجبة لكن يسقط وجوبها بذلك اي بسبب النسيان والنوم والسفر قلنا اذا جوزتم سقوط وجوبها بسبب فلا حاجة الى زيادة هذا القيد لانه ح يقال ان الواجب على الكفاية انما لم يذم تاركه لان الوجوب سقط بفعل البعض وكذا يقال في الواجب الموسع وقال بعض الشارحين ان المصنف اعترض عليه بانه لا يطرد فان الناسي والنائم والمسافر يجب عليهم الصوم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا يذمون على تركه بوجه اصلا فان اجاب بان الوجوب سقط بالنوم والنسيان والسفر واذا كان الوجوب ساقطا عنهم لم يذموا على تركه لعدم الوجوب عليهم قلنا فالواجب على الكفاية يسقط بفعل البعض هذا كلامه ولا يخفى انه غير مستقيم لانه ح يكون واردا على عكسه لا على طرده قال والفرض والواجب مترادفان للحنفية الفرض المقطوع به والواجب المظنون اقول الواجب لغة الساقط والثابت والفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم وفي الشرع الفرض والواجب لفظان مترادفان عندنا وقالت الحنفية الفرض المقطوع به وهو ما عرف وجوبه بدليل قاطع والواجب المظنون وهو ما عرف وجوبه بدليل مظنون قالوا انما خصصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع لانه هو الذي يعلم من حاله انه تعالى قدره علينا واسم الواجب بما ثبت

بدليل ظني لانه ساقط علينا لم يعلم ان الله تعالى قدره علينا وهذا الفرق ضعيف لان
الفرض هو المقدر سواء ثبت تقديره علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط سواء
ثبت كونه ساقطا علما او ظنا واذا كان كذلك كان تخصيص كل واحد من هذين
اللفظين باحد القسمين تحكما محضا **قال** الاداء ما فعل في وقته المقدر له اولا شرعا
والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اخره عمدا او سهوا
تمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض او عقلا كالنائم وقيل
لما سبق وجوبه على المستدرك ففعل الحائض والنائم قضاء على الاول لا الثاني الا في
قول ضعيف والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر **اقول** اعلم ان الواجب
باعتبار نفسه ينقسم الى معين ومخير وباعتبار فاعله الى فرض عين وفرض كفاية
وباعتبار كون وقته زائدا عليه الى مضيق وموسع وباعتبار وقوعه في وقته
او خارج وقته الى اداء وقضاء والمصنف ذكر احكامها في مسائل وذكر الاداء والاعادة
والقضاء في المقدمة العبادة اما ان تكون لها وقت معين اولا والثاني لا يوصف
بالاداء والاعادة والقضاء كالاذكار والنوافل المطلقة والاول هو ان يكون له وقت
معين فاما ان يكون ذلك الوقت محدودا اولا والثاني يوصف بالاداء كالحج ولا
يوصف بالقضاء واطلاق القضاء على الحج المستدرك لحج فاسد من حيث انه يشابه المقضي
في الاستدراك والاول وهو ان يكون له وقت محدود يوصف بالاداء والاعادة والقضاء
اذا عرفت هذا فالاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا وانما قال ما فعل ولم يقل
واجب ليشمل النوافل الموقتة وقوله في وقته المقدر له احتراز عما لا وقت له وعن القضاء
قيل قوله شرعا احتراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها المقدر لها اولا والاولى تخصيص الحد
بالاداء الصحيح ولا يمتنع تسمية المقيد باسم المطلق اذا غلب ذلك المقيد وقوله اولا
هو متعلق بقوله فعل احتراز عن الاعادة والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا
لما سبق له وجوب مطلقا اي بالنظر الى انعقاد سبب الوجوب لا بالنظر الى المستدرك
سواء وجب على المستدرك اولا فقوله استدراكا احتراز عما اتى به بعد وقت الاداء
لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل وقوله مطلقا
احتراز عن المذهب الاخر والفعل اذا وجد سبب وجوبه يسمى قضاء سواء اخر
الذي انعقد سبب وجوبه عليه الاداء عمدا كمن ترك الصلوة عمدا في وقتها ثم
اداها خارج الوقت او اخره سهوا كمن ترك الصلوة ناسيا ثم اتى بها بعد وقتها
وسواء تمكن الذي انعقد عليه سبب الوجوب من الاداء كالصوم في حق المسافر
او لم يتمكن من ادائه لمانع من الوجوب اما شرعا كصوم الحائض او عقلا كالصلوة

النائم فعلى هذا التعريف لا يتوقف وجوب القضاء على وجوب الاداء على المستدرك بل
يتوقف على انعقاد سبب وجوبه وقيل القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق
وجوبه على المستدرك فعلى هذا اشترط وجوب الاداء على المستدرك ففعل الحائض
والنائم يكون قضاء على الحد الاول لانه استدراك لما انعقد سبب وجوبه على المستدرك
وان لم يجب الاداء ولا يكون قضاء على الحد الثاني لانه لم يجب الاداء على المستدرك الا
في قول ضعيف وهو قول من قال ان الصلوة تجب على الحائض والنائم لانهما شهدا
الوقت ووجه ضعفه ان الفعل يمتنع صدوره عنهما فيكون الوجوب عليهما تكليفا بالممتنع
ويلزم على التعريفين ان النوافل لا توصف بالقضاء الا مجازا والاعادة ما فعل في
وقت الاداء ثانيا لخلل فقوله في وقت الاداء يخرج القضاء وقوله ثانيا يخرج الاداء
وقوله لخلل اي لفوات ركن او شرط احتراز عن صلوة من صلى مستجمعة لشرائط
الصحة مرة ثانية في وقتها فانها لا تسمى اعادة وقيل الاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا
لعذر وهو اعم من الخلل فصلوة من صلى مع الامام بعد ان صلى صلوة صحيحة منفردا
اعادة على الثاني ولا يكون اعادة على الاول **قال** مسئلة الواجب على الكفاية على الجميع
ويسقط بالبعض لنا اثم الجميع بالترك بالاتفاق قالوا يسقط بالبعض قلنا استبعاد
قالوا كما امر بواحد مبهم امر بعض مبهم قالوا فلولا نفر قلنا يجب تاويله على المسقط
جمعا بين الادلة **اقول** لما فرغ عن المقدمة شرع في المسائل وذكر اربع مسائل في احكام
الواجب المسئلة الاولى في الواجب على الكفاية اختلف الاصوليون في ان الواجب على
الكفاية هل هو واجب على جميع المكلفين ويسقط الوجوب عنهم بفعل بعضهم او
على بعض غير معين فذهب طائفة الى الاول والاخرى الى الاخر واختار المصنف
المذهب الاول لنا ان الواجب على الكفاية لو لم يكن على جميع المكلفين لما اثم الجميع
بتركه والتالي ظ بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه يمتنع مواخذة الانسان بترك
ما لا يجب عليه واستدل الخصم بثلثة وجوه اح على ابطال المذهب المختار والاخران
على اثبات مذهبه الاول ان الواجب على الكفاية يسقط عن المكلفين بفعل
البعض فلو كان واجبا على الجميع لما كان كذلك لان الواجب على الكفاية يستبعد
ان يسقط عنه بفعل غيره اجاب المصنف عنه بان ما ذكرتم مجرد الاستبعاد وهو
لا يقتضي الامتناع فيجوز ان يسقط الوجوب عن المكلف بفعل غيره الوجه الثاني
انه كما يجوز امر المكلف بواحد مبهم كخصال الكفارة فكذا يجوز امر واحد مبهم
قياسا عليه والجامع تعدد متعلق الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض
اجاب المصنف عنه بالفرق وتوجيهه ان يقال الاثم بترك واحد مبهم من امور متعددة

صلوة م

قلنا اثم واحد مبهم لا يعقل

على المكلف

ممكن معقول فلهذا جاز ان يكون متعلقا للوجوب بخلاف امر واحد مبهم فانه لا يعقل فلا
يكون متعلقا للوجوب الوجه الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طايفة ليتفقهوا
في الدين يدل على ان الواجب على الكفاية على بعض غير معين وذلك لان طلب الفقه
من فروض الكفايات والآية اوجبت على كل فرقة ان ينفر منهم طايفة وتلك غير
معينة فيكون المامور بعضا غير معين اجاب المصنف عنه بان الطايفة كما يحتمل ان
يكونوا هم الذين اوجب الله عليهم طلب الفقه احتمل ان يكونوا هم الذين يسقطون
الوجوب بالمباشرة عن الجميع واحتمال الثاني وان كان مرجوحا يحمل عليه جمعا
بين الدليلين فانا لو حملنا الطايفة على الذين اوجب الله عليهم يلزم بطلان
دليلنا وهو الاجماع على تاثيم الجميع بتركه ولو حملنا على المسقطين لم يلزم بطلان
دليلنا ولا العمل بالآية فتعين المصير اليه لان الجمع بين الدليلين واجب بقدر الامكان
قال مسئلة الامر بواحد من اشياء كخصال الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة الجميع واجب
وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر اقول
المسئلة الثانية في الواجب المخير اختلفوا في ان الامر بواحد من اشياء متعددة كخصال
الكفارة هل هو مستقيم ام لا فقال الاصحاب نعم وقالت المعتزلة لا معنى للايجاب مع
التخيير فانهما متناقضان فذهب بعضهم الى ان الجميع واجب وذهب بعضهم الى ان
ما يفعله المكلف منها واجب وذهب بعضهم الى ان الواجب واحد معين عند الله
تعالى لكن يسقط الوجوب به وبغيره من الامور المتعددة قال لنا القطع بالجواز و
النص دل عليه وايضا تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من الجنس فلو كان
التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع ولو كان معينا لخصوص احدهما امتنع التخيير
اقول لما فرغ عن تقرير المذاهب شرع في الاحتجاج فبدا باثبات ما هو الحق عنده
وهو ان الواجب واحد من جملتها لا بعينه لنا انا نقطع بجواز تعلق الامر بواحد
غير معين من جملة الامور المتعددة عقلا والنص دل على جوازه سمعا اما الاول
فلان السيد اذا قال لعبده امرتك ان تخيط هذا الثوب او تبني هذا الحائط
في هذا اليوم ايهما فعلت اكتفيت به وان تركت الجميع عاقبتك ولست آمرك ان
تجمع بينهما بل امرتك ان تفعل واحدا منهما لا بعينه فهذا كلام معقول ولا يمكن ان
يقال لم يكن مامورا بشيء لانه عرضه للعقاب بترك الجميع ولا يمكن ان يقال الجميع مامور
به فانه صرح بنقيضه ولا واحد بعينه لانه صرح بالتخيير فلم يبق الا ان يقال
المامور به واحد لا بعينه واما الثاني فقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان التخيير فيه دل على

جواز

جواز كون المامور به واحدا منها لا بعينه وايضا وجوب تزويج البكر الطالبة للنكاح
من احد الكفوين الخاطبين ووجوب اعتاق واحد من جنس الرقابة في كفارة
الظهار يدل على جواز تعلق الامر بواحد لا بعينه من جملتها وذلك لانه لو كان التخيير
يوجب تعلق الوجوب بالجميع لوجب تزويج الخاطبين واعتاق جميع الرقاب
والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله ولو كان التخيير يوجب تزويج واحد بخصوصه
اي على التعيين وكذا اعتاق واحد بعينه لامتنع التخيير والتالي ظاهر ضرورة
تحقق التخيير فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان التخيير لو كان موجبا لوجوب واحد
بعينه لكان موجبا لنقيضه لان التخيير ينافي التعيين لان التخيير يجوز ترك المعين
والتعيين لا يجوزه وكل ما كان موجبا لنقيضه كان ممتنعا قال المعتزلة غير المعين
مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به والجواب انه معين من حيث هو واجب وهو
واحد من الثلثة فيسمى الخصوص فصح اطلاق غير المعين عليه اقول قالت المعتزلة
لا يجوز ان يكون الواجب من جملتها واحدا غير معين لان غير المعين مجهول وكل
مجهول لا يكلف به لان شرط التكليف الشعور بالمكلف به وايضا غير المعين
يستحيل وقوعه لان كل ما هو واقع فهو متشخص وكل متشخص معين وكل ما
يستحيل وقوعه لا يكلف به والا لكان تكليفا بما لا يطاق وهو محال اجاب
المصنف بان واحدا من الاشياء المتعددة متعين من حيث انه واجب موصوف
بكونه واحدا من الثلثة ومن حيث انه واحد من الثلثة لا بعينه يكون غير معين فينتفي
خصوصه اي تعينه الشخصي بهذا الاعتبار فصح اطلاق غير المعين عليه باعتبار انتفاء
خصوصه الشخصي واطلاق المعين عليه باعتبار كونه واحدا من الثلثة فبهذا
الاعتبار يصح ان يكون معلوما ويصح وقوعه فيجوز ان يكلف به قال قالوا
لو كان الواجب منها واحدا من حيث هو احدها لا بعينه مبهما لوجب ان يكون
المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها فان تعدد الزم التخيير بين واجب
وغير واجب وان اتحد الزم اجتماع التخيير والوجوب واجيب بلزومهم في
الجنس وفي الخاطبين والحق ان الذي وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم
يجب لعدم التعين والتعدد باعتبار المتعلقين واحدا كالوجوب واحدا او واجب
واحدا اقول هذا دليل آخر للمعتزلة على ان الواجب لا يكون واحدا من الامور
المتعددة من حيث هو واحد لا بعينه وتقريره ان يقال لو كان الواجب واحدا
من حيث هو احدها لا بعينه مبهما لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من
حيث هو احدها والتالي ظ فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الكلام في الواجب المخير

فاذا كان الواجب المخير واحدا يكون المخير فيه واحدا واما بيان انتفاء التالي فلانه على
تقدير صدق التالي يلزم احد الامرين اما التخيير بين واجب وغير واجب واما اجتماع
التخيير والوجوب وكل واحد منهما منتف فيلزم انتفاء التالي اما لزوم احد الامرين
فلان الواحد الذي هو الواجب لا يخ اما ان يكون هو الواحد المخير فيه او غيره فان
كان الثاني يلزم ان يكون التخيير بين واجب وغير واجب ضرورة كون الواحد
المخير فيه غير الواحد الذي هو الواجب وان كان الاول يلزم اجتماع التخيير والوجوب
في شيء واحد اما بيان انتفاء الامر الثاني فلانه لو ثبت التخيير بين واجب وغير
واجب جاز ان يختار المكلف غير الواجب وغير الواجب يجوز تركه فيجوز ان لا
ياتي المكلف بواحد منهما واما بيان انتفاء الامر الاول فلان الوجوب ينافي
التخيير ويمتنع اجتماع المتنافيين في شيء واحد اجاب المصنف عنه بان ما ذكرتم
لازم عليكم في صورة الامر باعتاق واحد من جنس ارقابه وفي صورة تزويج
البكر البالغة الطالبة للنكاح من احد الخاطبين الكفوين فان الواجب
اعتاق واحد لا بعينه وتزويجها من احدهما لا بعينه وكل ما يكون جوابا عن
هاتين الصورتين فهو الجواب عن صورة ع ولما كان هذا المنع الزاميا لم يقنع به
واشار الى ما هو الحق فقال والحق ان الواجب والمخير ليسا بواحد فان الذي
وجب غير معين لانه واحد من الثلثة من حيث هو واحد لا بعينه وهو امر
كلي مشترك بينها وهو غير مخير فيه والمخير فيه معين لان المخير فيه كل واحد
من الثلثة على التعيين وهو غير واجب هذا على تقدير ان يجعل قوله لعدم
التعيين متعلقا بقوله الذي وجب واما على تقدير ان يكون متعلقا بقوله والمخير
فيه فيمكن توجيهه على بعد وهو ان يقال الذي وجب متعين من حيث هو
واحد لا تعدد فيه والمخير فيه لا يكون معينا من حيث هو متعدد قوله و
التعدد اشارة الى دليل آخر على ان الواجب والمخير فيه لا يتحدان وتوجيهه
ان الوجوب والتخيير متعددان وتعدد المتعلقين يابى ان يكون المتعلقان
اي الواجب والمخير فيه واحدا كما لو حرم الشارع واحدا واوجب آخر
فان تعدد الوجوب والحرمة يابى ان يكون متعلقاهما اي الواجب والحرام
واحدا واذا كان الواجب غير المخير فيه لم يجب ان يكون المخير فيه واحدا لا
بعينه على تقدير ان يكون الواجب واحدا لا بعينه ولا يلزم من تعدد المخير فيه
والواجب التخيير بين واجب وغير واجب لان التخيير لا يكون بين الواجب
الذي هو احدها لا بعينه وبين غيره بل التخيير بين كل واحد من الثلثة على التعيين

وكل

وكل واحد منها على التعيين غير واجب قال فالوا يعم ويسقط وان كان بلفظ
التخيير كالكفاية قلنا الاجماع ثم على تاثيم الجميع وهنا بترك واحد وايضا فتاثيم واحد
لا بعينه غير معقول بخلاف التاثيم على ترك واحد من الثلثة اقول هذا دليل آخر للمعتزلة
على ان الكل واجب تقريره ان يقال الواجب المخير يعم الجميع ويسقط بفعل
البعض قياسا على الواجب على الكفاية فانه يعم جميع المكلفين ويسقط بفعل
البعض عنهم والجامع اشتراكهما في الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض
وورود النص بلفظ التخيير لا ينافي عموم الوجوب للجميع وسقوطه بفعل البعض
اجاب المصنف عنه بالفرق من وجهين الاول ان الاجماع منعقد على ان الواجب
على الكفاية ياثم الجميع بتركه وههنا انما ياثم المكلف بترك واحد فلهذا قيل ان الواجب
على الكفاية على الجميع ولم يقل بايجاب الجميع في المخير الثاني ان تاثيم مكلف واحد لا
بعينه غير معقول لانه لا يمكن عقاب احد الشخصين لا على التعيين فلم يكن الوجوب
متعلقا بواحد غير معين بخلاف تاثيم المكلف على ترك واحد لا بعينه فانه معقول
لانه يجوز ان يعاقب المكلف على ترك احد الفعلين لا بعينه فيكون الوجوب متعلقا
بواحد لا بعينه قيل على الثاني ان التاثيم بترك واحد لا بعينه من ثلثة غير معقول
لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانه انما يلزم الترجيح من غير مرجح اذا كان
التاثيم بترك احدها على التعيين اما اذا كان التاثيم بترك احدها لا بعينه لا يلزم
ترجيح من غير مرجح ولقايل ان يقول على الفرق الاول لا نم ان تاثيم المكلف
ههنا بترك واحد فان من ترك واحدا من الثلثة لم ياثم بل التاثيم بترك الجميع
فان من ترك الجميع اثم به قال قالوا يجب ان يعلم الآمر الواجب قلنا يعلمه
حسب ما اوجبه واذا اوجب غير معين وجب ان يعلمه غير معين اقول هذا
دليل آخر للمعتزلة على ان الواجب لا يكون واحدا غير معين تقريره ان الواجب يجب
ان يعلمه الآمر وكل ما يعلمه الآمر لا يكون غير معين فالواجب لا يكون غير معين
بيان الصغرى ان الآمر طالب للمامور به اعني الواجب ومن المحال طلب
المجهول بيان الكبرى ان كل ما هو معلوم متميز عن غيره وكل ما هو متميز عن
غيره يكون متعينا اجاب المصنف عنه بمنع الكبرى وتقريره ان يقال لا نم ان
كل ما يعلمه الآمر لا يكون غير معين وذلك لان الآمر يعلم الواجب على الوجه
الذي اوجبه واذا اوجب واحدا غير معين وجب ان يعلم غير معين وكون
المعلوم متعينا باعتبار تميزه عن غيره في العقل لا ينافي عدم تعينه باعتبار
كونه واحدا من الثلثة فانه يجوز ان يكون متعينا بحسب النوع غير متعين بحسب

الشخص قال قالوا علم ما يفعل وكان الواجب فلما وكان الواجب لكونه وحدا
منها لا لخصوصه للقطع بان الخلق فيه سواء اقول هذا دليل للقايلين بان الواجب
واحد معين وهو ما يفعله المكلف توجيهه ان يقال علم الله تعالى ما يفعله المكلف
من الخصال الثلثة فيكون متعينا في علم الله تعالى والوجوب تعلق به فيكون الواجب
معينا وهو ما يفعله المكلف اجاب المصنف عنه بان الواجب ما يفعله المكلف
من حيث هو احدها لا بعينه لا من حيث هو خصوصه والا يلزم تفاوت المكلفين
فيه فانه اذا فعل احد المكلفين واحدا منها والآخر غيره فاذا قلنا الواجب هو ما فعله
بخصوصه لا من حيث هو احدها كان الواجب على هذا المكلف غير الواجب على
ذلك فيلزم تفاوت المكلفين وهو باطل لانا نقطع بان المكلفين في الواجب المخير
على السواء قال الموسع الجمهور ان جميع وقت الظهر ونحوه وقت لادايه القاضي الواجب
الفعل او العزم وبعض اخرا و قيل وقته اوله فان اخره فقضا بعض الحنفية اخره فان
قدمه فنفل يسقط الفرض الكرخي الا ان يبقى بصفة المكلف فما قدمه واجب اقول الواجب
الموسع راجع عند التحقيق الى الواجب المخير اذ الصلوة المؤداة في كل جزء من اجزاء
الوقت غير المؤداة في غيره بحسب الشخص فالواجب هو احد الاشخاص المتباينة بالاوقات
من حيث هو احدها لا بعينه كخصال الكفارة فلذلك جعله تابعا للواجب المخير ولم يذكره
في مسئلة منفردة واعلم ان الفعل بالنسبة الى الوقت على احد وجوه ثلثة الاول ان يكون
الفعل زايدا على الوقت والتكليف بذلك لا يجوز عند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق
الا لغرض القضاء كما اذا بلغ الصبي وقد بقي من الوقت قدر تكبيرة الثاني ان يكون
الفعل مساويا للوقت كصوم رمضان وهو الواجب المضيق الثالث ان يكون
الوقت زايدا على الفعل وهذا هو الواجب الموسع واختلف الناس فيه فذهب
الجمهور من اصحابنا الى ان جميع وقت الظهر مثلا ونحوه من وقت العصر والعشاء
وقت لاداء الواجب اما بلا بدل وهو المختار عند المصنف او مع بدل في اول الوقت
وهو العزم والواجب احدهما اعني العزم او الفعل في اول الوقت ويتعين الفعل
في اخر الوقت وهو ما ذهب اليه ابو بكر الباقلاني وذهب طايفة الى ان اول الوقت
وقته فان اخره واتى به في آخر الوقت فهو قضاء وقال بعض الحنفية الوقت
آخره فان قدمه اي اتى به في اول الوقت فما فعله نفل يسقط الفرض وقال الكرخي
ان الصلوة المأتي بها في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو
باق على صفة المكلفين فما قدمه فواجب وان لم يدرك اخر الوقت او ادرك ولم يبق
على صفة المكلفين فما قدمه نفل قال لنا ان الامر قيد بجميع الوقت فالتخيير والتعيين

تحكم وايضا لو كان معينا لكان المصلي في غيره مقدما فلا يصح او قاضيا فيعصي وهو خلاف
الاجماع اقول لما فرغ عن تحرير المذاهب شرع في اثبات المذهب المختار وتمسك بوجهين الاول
ان الامر بصلوة الظهر مثلا قيد بجميع وقت الظهر ولم يتعرض لتخصيصه بجزء من اجزاء
ذلك الوقت وكان كل جزء من اجزاء الوقت قابلا له فوجب ان يكون حكم ذلك الامر
ايجاب ايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزائه بحسب ارادة المكلف فح يكون التخيير بين
الفعل والعزم تحكما وكذا تعيين اول الوقت او آخره تحكم اذ لا دليل على التعيين ولا على
التخيير الثاني انه لو كان جزء من اجزاء الوقت معينا لتعلق الوجوب به لكان المصلي
في غير ذلك الجزء مقدما ان اتى قبل دخول ذلك الجزء فلا يصح صلوته لان الاتيان بالصلوة
قبل وقته غير صحيح او قاضيا ان اتى بها بعد ذلك الجزء فيكون عاصيا لانه اخرج الصلوة
عن وقتها بالعمد والقسمان باطلان لانهما خلاف الاجماع قال القاضي ثبت الفعل
والعزم حكم خصال الكفارة واجيب بان الفاعل ممتثل لكونها صلوة قطعا لا لاحد
الامرين ووجوب العزم في كل واجب من احكام الايمان اقول تقرير قول القاضي انه
ثبت في الفعل والعزم قبل اخر الوقت حكم خصال الكفارة من حيث هو وجوب احدهما
لا بعينه وذلك لان الفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلو لم يجب العزم بدلا لم يكن الفعل
واجبا مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول الوقت احدهما تقرير الجواب
ان يقال لو كان الواجب في اول الوقت احدهما اعني العزم او الفعل لكان الفاعل
ممتثلا في اول الوقت بفعل الصلوة لكونها احد الامرين من حيث هو احدهما الا على
التعيين كخصال الكفارة والتالي ظ لان الفاعل انما يكون ممتثلا في اول الوقت بفعل الصلوة
لكونها صلوة بخصوصها قطعا والاجماع لا اتيان بالعزم دون الصلوة ووجوب
العزم لا يدل على التخيير لان وجوب العزم غير مخصوص بالواجب الموسع بل كل حكم
من احكام الايمان اي كل امر ديني يجب العزم على فعله اذا كان واجبا لقوله عليه
السلم انما الاعمال بالنيات قال الحنفية لو كان واجبا اولا لعصى بتاخيره لانه ترك
قلنا التاخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة اقول قالت الحنفية كثرهم الله الفعل
غير واجب في اول الوقت لانه لو كان واجبا في اول الوقت عصى المكلف بتاخيره و
التالي ظ بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه ح يكون المكلف قد ترك الواجب
وكل من ترك الواجب فهو عاص اجاب المصنف عنه بان التاخير والتعجيل
في الواجب الموسع كخصال الكفارة فكما ان تارك احد الخصال لا يعصى اذا اتى بالباقي
كذلك تارك الواجب الموسع في اول الوقت لا يعصى اذا اتى به في آخر الوقت قال
مسئلة من اخره مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا وان لم يمت ثم فعله في وقته

فالجمهور اداً وقال القاضي قضاً فان اراد وجوب نية القضا فبعيد ويلزمه لو اعتقد انقضا الوقت قبل الوقت فيعصي بالتاخير ومن اخر مع ظن السلامة فمات فجاة فالتحقيق لا يعصي بخلاف ما وقته العمر اقول المسئلة الثالثة متفرع على ثبوت الواجب الموسع القايلون بالواجب الموسع اجمعوا على ان المكلف لو اخر الواجب الموسع عن اول الوقت مع غلبة ظن الموت قبل الفعل لو لم يشتغل به عصى بتركه في اول الوقت اتفاقا لانه قد تضيق الوقت ~~بظنه فيكون وقوعه في الآخر~~ بناء على ظنه وترك الواجب في وقته المضيق بلا عذر عصيان فان لم يمت المكلف ثم فعل الواجب الموسع في آخر وقته فالجمهور على انه اداً لانه فعله في وقته المقدر له اولا شرعا وقال القاضي يكون ما فعله في آخر الوقت قضاً لانه قد تضيق الوقت بظنه فيكون وقوعه في الاخر وقوع الواجب بعد انقضا وقته فيكون قضاء والمصنف زيف قول القاضي بانه ان اراد القاضي بكونه قضاً وجوب نية القضا فبعيد لان القضا ما يوتى به خارج وقته المعين وهذا ليس كذلك لانه قد كان قبل الظن وقتا للاداء والاصل بقاء الشيء على ما كان فلا يجب نية القضاء واما قوله قد تضيق الوقت عليه بظنه وقد خرج عن ذلك الوقت فيكون الفعل بعده قضاء فباطل لان الظن الذي تبين خطاؤه لا يوثر ويمكن تقرير كلام المصنف على هذا الوجه وهو ان يقال ان اراد وجوب نية القضا فبعيد لان المختار جواز استعمال نية القضاء والاداء كل مكان الآخر فوجوب نيته يكون بعيدا وللقاضي ان يقول انه قضاً بمعنى انه وقع خارج وقته بناء على الظن المعتبر وذلك لان الظن لو لم يكن معتبرا لم يكن عاصيا بتركه في اول الوقت لان العصيان انما هو بسبب ظنه والتالي ط بالاجماع فيلزم بطلان م ويمكن ان يجاب عنه بان الظن يعتبر ما لم يتبين خطاؤه وح يكون هذا الظن معتبرا قبل ظهور الخطا فوجب العمل به فبتركه يكون عاصيا وبعد ظهور الخطا لم يعتبر فيكون الوقت غير مضيق ثم قال المصنف ويلزم القاضي لو اعتقد المكلف قبل دخول الوقت ان الوقت قد دخل وانه اذا لم يشتغل به انقضى الوقت فعصى بالتاخير انه قد يكون ما فعله في وقته المقدر له شرعا بعد ان تبين خطاء اعتقاده قضاء لانه ح قد تضيق الوقت عليه بناء على اعتقاده فوقوعه بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا يكون خارجا عن وقته المضيق على زعم القاضي وقال بعض الشارحين انه يرد على مذهب القاضي ان لا يعصي المكلف بترك الاتيان بالواجب في الباقي من الوقت وتاخيره عنه لان القضا وقته موسع ما لم يتعلق بالترك ولا يعصي اذا لم يات به في الوقت اذا ظن المكلف قبل الوقت دخوله وخروجه لو لم يشتغل به وليس كذلك فانه

لا يجوز له الترك والتاخير بالاجماع فان كان مراد المصنف ما ذكرنا فلعله سقط من لفظه انه عن اول قوله يعصي وان اراد غيره لم يتحقق ومن اخر مع ظن السلامة فمات فجاة في الوقت الموسع فالتحقيق انه لا يعصي اذ الواجب الموسع يجوز تركه في اول الوقت مع عدم علمه بالعاقبة واذا كان تركه جايزا فكيف يعصي به وايضا اجمع السلف على عدم العصيان وقولهم انما جوز التاخير بشرط سلامة العاقبة ط لان العاقبة مستورة عنه فاذا سأل السائل وقال العاقبة مستورة واريد تاخير الواجب الموسع عن اول الوقت فهل يجوز التاخير مع الجهل بالعاقبة او اعصي بالتاخير فلا بد له من جواب فان قلنا لا يعصي فلم يأثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا يعصي فهو خلاف مقتضى الواجب الموسع وان قلنا ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل الفعل فانت في الحال عاص بالتاخير وان كان في علمه تعالى انك تعيش الى الآخر فلك التاخير فيقول وما يدريني ماذا في علم الله تعالى وما فتواكم في حق الجاهل فلا بد من الحكم بالتحليل والتحريم فلم يبق الا ان نقول يجوز له التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى بعد ذلك سواء بقي او لم يبق وهذا بخلاف ما وقته العمر كالحج فانه لو اخر مع ظن السلامة ومات يعصي بالتاخير لان البقاء الى سنة اخرى ليس بغالب على الظن ولهذا قال ابو حنيفة لا يجوز تاخير الحج الى سنة اخرى وانما تاخير الصوم الى شهر او شهرين فجايز لانه يغلب على الظن الموت الى هذه المدة والشافعي يرى البقاء الى السنة الثانية غالبا على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ قال مسئلة ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا واجب والاكثر وغير شرط كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم وغسل جزء الراس وقيل لا فيهما اقول المسئلة الرابعة في ان ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب ام لا اعلم ان ما لا يتم الواجب الا به لا يخ اما ان يكون مقدورا للمكلف اولا والثاني كالقدرة على الفعل وكاليد في الكتابة والرجل في المشي وحضور الامام للجمعة وحضور تمام العدد فانها لا تكون واجبة بل عدمها يمنع الوجوب الا على مذهب من يجوز التكليف بالمحال والاول وهو ما يكون مقدورا للمكلف هو محل النزاع في المسئلة وهو لا يخ اما ان يكون شرطا شرعيا للواجب كالوضوء للصلوة او لا يكون شرطا شرعيا والمختار عند المصنف ان وجوب الشيء مطلقا اي من غير تقييده بوجوب شيء من مقدماته يوجب وجوب الشرط الشرعي دون غيره وعند اكثر الاصوليين انه كما يوجب وجوب الشرط يوجب وجوب غير الشرط سواء كان غير الشرط سببا كالنار للاحراق او غير سبب اما ترك ضد الواجب الذي لا يتم الواجب الا به او فعل ضد المحرم الذي لا يتم ترك الحرام الا به او طريق الاتيان بالواجب كغسل جزء من الراس لغسل الوجه فانه لا يمكن غسل الوجه الا بغسل جزء من الراس

او طريق الى العلم باتيان الواجب كالاتيان بخمس صلوات اذا ترك واحدة منها ولم يعرفها بعينها وقبل الاتيان بها اي وجوب الشي مطلقا لا يوجب وجوب واحد من الشرط وغيره قال لنا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بغيره ولعصى بتركه ولصح قول الكعبي في نفي المباح ولوجب نيته اقول لما فرغ عن تحرير المذاهب اقام الدليل على ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرطا فهو واجب وان كان غير شرط فليس بواجب اما الاول فتقريره ان يقال لو لم يكن الشرط واجبا لم يكن هو شرطا والتالي ط لانه خلاف المفروض فيلزم بطلان م بيان الملازمة ان الشرط اذا لم يكن واجبا جاز تركه فاذا جاز تركه فلا يخ اما ان يكون الفعل ح مامورا به اولا والثاني ط والا يلزم ان يكون وجوب الشي مقيدا بوقت وجود الشرط وهو خلاف المفروض و الاول لا يخ اما ان يكون الفعل ممكن الحصول عند عدم الشرط اولا والثاني ط والا لزم تكليف ما لا يطاق فيتحقق الاول فلا يكون شرطا واما الثاني فمن ستة وجوه الاول انه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط مما لا يتم الا به لزم تعقل الموجب اي الامر لغير الشرط لاستحالة ايجاب الشي مع الذهول عنه والتالي ط فان الموجب للشي قد يغفل عما يتوقف عليه فيلزم بطلان المقدم الثاني انه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط لم يكن تعلق الوجوب الذي هو طلب الوجود مع منع النقيض بغير الشرط لنفس الوجوب او لنفس ذلك الغير لان اللفظ يحتملها لتوقف تعلق الوجوب على تعلقه بملزومه والتالي ط لان الطلب لا يعقل تعلقه بشي غير المطلوب فيلزم بطلان م والثالث لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط لامتنع التصريح بغير وجوبه اي امتنع التصريح بان غير الشرط لا يكون واجبا لانه يناقض الحكم بكون الواجب مستلزما لوجوبه والتالي ط للقطع بانه يصح ان يقول الشارع اوجبت عليكم غسل الوجه وما اوجبت عليكم غسل شي من الراس الرابع لو كان الواجب مستلزما لوجوب غير الشرط يعصى المكلف بتركه والتالي ط فالمقدم م اما الملازمة فظاهرة و اما بطلان التالي فلان تارك الصوم يكون عاصيا بترك الصوم لا بترك امساك جزء من الليل الخامس انه لو استلزم وجوبه يصح قول الكعبي في نفي الفعل المباح في الشرع والتالي ط لما سنذكره فالمقدم م بيان الملازمة ان المباح يحصل به ترك الحرام وما يحصل به ترك الحرام يكون واجبا السادس انه لو كان غير الشرط مما لا يتم الواجب الا به واجبا لوجب نيته لانه عبادة شرعية والتالي ط بالاجماع فيلزم بطلان المقدم ولقايل ان يقول على الاول لا م لزوم تعقل الموجب له

وانما

وانما يلزم ان لو كان الوجوب بالاصالة اما اذا كان بالتبعية فلا سلمناه لكنه منقوض بوجوب الشرط وعلى الثاني ان اراد بالتعلق لنفسه التعلق بالاصالة فلا م انتفاء التالي فان تعلق الوجوب بالمقدمات ليست بالاصالة بل بالفرعية لتعلق الوجوب بملزومها اولا وبواسطة الملزوم يتعلق بها وان اراد به ان تعلق الوجوب الفرعي بالمقدمات ليست من مقتضاه فممنوع ظاهر فان الوجوب الاول يتعلق بالشي ثم نشاء منه الوجوب الثاني الفرعي بالمقدمات لذاته وايضا فمنقوض بوجوب الشرط وعلى الثالث ان غسل جزء من الراس ليس بواجب على كل احد اذ الوجوب عندهم انما يتحقق بالنسبة الى العاجز عن الاتيان بغسل الوجه دون غسل جزء من الراس لا القادر وعند ذلك فالملازمة ممنوعة في صورة القادر ونفي التالي في صورة العاجز وبه خرج الجواب عن الرابع ويقال على الرابع ايضا لا م نفي اللازم فان تركه يوجب ترك الواجب بالذات لان الواجب بالذات لا يتم بدونه فيكون تركه سببا للعصيان على انه منقوض بوجوب الشرط وعن الخامس انه يلزم نفي المباح ان لم يحصل ترك الحرام الا بفعل المباح اما اذا حصل بغيره فلا لانه ح لا يكون المباح مقدمة للواجب وعن السادس لا م الملازمة وانما يلزم ان لو كان غير الشرط مقصودا بالذات اما اذا كان مقصودا بالعرض فلا قال قالوا لو لم يجب لصح دونه ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع واجيب ان اريد بلا يصح و واجب لا بد منه فمسلم وان اريد مامور به فاين دليله وان سلم الاجماع فمعنى الاسباب بدليل خارجي اقول اعلم ان القايلين بان وجوب الشي يستلزم وجوب ما لا يتم الا به سواء كان شرطا او غيره قد تمسكوا بوجهين اح انه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب شرطا كان او غيره لصح الفعل الواجب دونه والتالي ط فالمقدم م اما الملازمة فلان الاتي بالفعل الواجب يكون اتيا بجميع ما وجب عليه والاتيان بجميع ما وجب عليه يوجب الصحة ولانها لو لم يكن الفعل صحيحا دونه لزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدمه ولما كان التكليف بالمحال باطلا كان القول بعدم صحة الفعل دونه باطلا واما انتفاء التالي فبالاتفاق الثاني انه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب شرطا كان او غيره لما وجب التوصل الى الواجب لان التوصل الى الواجب ح اي على التقدير انه ليس بواجب والتالي ط بالاجماع فيلزم بطلان م اجاب المصنف عنه بانه ان ارادوا بقولهم انه لا يصح الواجب بدونه في تالي الملازمة الاولى وبقولهم وجب التوصل به الى الواجب في تالي الملازمة الثانية ان ما لا يتم الواجب الا به لا بد منه في تحصيل الواجب فنفي التالي مسلم ولكن لا م صدق الملازمة فانه يجوز الا ان لا يكون

منه بدّ مع انه لا يكون مامورا به وان ارادوا به انه ماموربه فاين دليلهم على هذا وان
سُلّم على ان التوصّل الى الواجب واجب لكنه انما يصح ذلك القول في الاسباب بدليل
خارجي وهو الاجماع لا النفس وجوب الفعل وفي هذا الجواب نظر من وجهين اما
اولا فلانه كل ما لا بدّ منه ممتنع تركه وكل ما هو ممتنع تركه فهو واجب وكل واجب
فهو مامور به واما ثانيا فلان الفرق بين الاسباب وغيرها بانها يجب التوصل
بها الى الواجب دون غيرها تحكّم محض واذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق ما ذهب
اليه المحققون وهو ان ما لا يتم الواجب الا به شرطا كان او غيره فهو واجب بناء
ان ايجاب الشيء مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن مقتضيا لوجوب المقدمة
وكان واجبا عليه حال عدم المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال فان
قيل لا م لزوم التكليف به حال عدم المقدمة وانما يلزم ذلك ان لو كان عدم وجوب
المقدمة يوجب عدمها وهو ممنوع اجيب بان ايجاب الشيء مطلقا يستلزم ايجابه
في جميع الاحوال ومن جملتها الحالة التي عدمت فيها المقدمة فيلزم ايجابه حال عدم
المقدمة وهو تكليف بالمحال وايضا عدم ايجاب المقدمة وان لم يوجب عدمها لكنه
يجوّزه فيلزم منه جواز المحال فان قيل لا م ان ايجابه مطلقا يستدعي ايجاب
المقدمة اذ من الجائز تقييده بوقت حصول المقدمة فان قلت انه خلاف الظاهر
من غير دليل لورود الامر مطلقا وذلك غير جائز قلت يلزمك ايضا خلاف الظاهر
لانك توجب المقدمة من غير دلالة ايجاب الشيء عليه والجواب ان ايجاب المقدمة
امر لم يدل عليه اللفظ لا نفيا ولا اثباتا فلم يكن خلاف الظاهر والتقييد بحصول بوقت
وجوب المقدمة ينفيه اللفظ لان المطلق يقتضي الوجوب على كل حال فتقييده
بوقت وجود الشرط ينافيه فيكون خلاف الظاهر لان خلاف الظاهر اثبات ما
ينفيه اللفظ او رفع ما اثبته اللفظ وما لا يدل عليه لا يكون اثباته مخالفة للظاهر
قال مسئلة يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير اقول لما فرغ
من احكام الواجب شرع في احكام الحرام وذكرها في مسئلتين الاولى انه هل يجوز
ان يحرم واحد لا بعينه من اشياء متعددة ام لا فقال الاصحاب نعم وقالت المعتزلة
لا لنا انه لا مانع عقلا اذ يجوز ان يقول السيد لغلامه لا تكلم زيدا او عمرا فقد
حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه ولا احرم عليك كلامهما جميعا ولا كلام واحد
بعينه فليس المحرم مجموع كلاميهما ولا كلام احدهما بعينه لتصريحه بنقيضه فلم
يبق المحرم الا كلام واحد منهما لا بعينه وطريق الخصم في الاعتراض وطريقنا في
الجواب كالواجب المخير قال مسئلة يستحيل ان يكون الشيء واحدا حراما من جهة الكل

الا عند بعض من جوز تكليف المحال واما الشيء الواحد له جهتان كالصلوة في الدار المغصوبة
فالجمهور تصح والقاضي لا تصح ويسقط الطلب عندها واحمد واكثر المتكلمين لا تصح ولا يسقط
اقول المسئلة الثانية في ان الشيء الواحد هل يجوز ان يكون واجبا حراما ام لا الواحد
لا يخلو من ان يكون واحدا بالنوع او بالشخص الاول كالسجود مثلا فانه نوع واحد من الافعال
ذو اشخاص كثيرة يجوز ان ينقسم الى الواجب والحرام فيكون بعض افراده واجبا كالسجود
لله وبعضها حراما كالسجود للصنم ولا امتناع في ذلك والثاني وهو الواحد بالشخص فان كان
ذو جهة واحدة يستحيل كونه واجبا حراما لتنافيهما الا عند بعض من يجوز تكليف المحال
وهم القائلون بجواز تكليف المحال عقلا وشرعا واما القائلون بامتناعه شرعا لا عقلا فلا
يجوزونه تمسكا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما الشيء الواحد الذي له جهتان
كالصلوة في الدار المغصوبة فان الصلوة في الدار المغصوبة ذات جهتين احديهما كونها صلوة
والثانية كونها غصبا وكل واحدة من الجهتين معقولة بدون الاخرى فقد اختلفوا فيه على
ثلثة مذاهب ذهب اكثر الفقهاء الى انه يجوز ان يكون حراما واجبا من جهتين وتصح الصلوة
اذا اتى بها في الدار المغصوبة وهو المختار عند المصنف وذهب القاضي الى انه لا يجوز
ان يكون حراما واجبا من جهتين ولا تصح اذا اتى بها ويسقط الطلب عن المكلف عند
الصلوة لا بها وذهب احمد واكثر المتكلمين الى انه لا يجوز ان يكون حراما واجبا من جهتين ولا تصح
اذا اتى بها ولا يسقط عنه الطلب قال لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه
بامره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين وايضا لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلقين اذ لا
مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد لان الامر للصلوة والنهي للغصب واختيار المكلف جمعهما لا
يخرجهما عن حقيقتهما اقول لما فرغ عن تقرير الاقوال شرع في اقامة الدليل على مدعاه
وبيّنه بوجهين الاول القطع بجواز ذلك عقلا كما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب
ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب في الدار المنهي عنها نقطع بطاعته من جهة
انه خاط وبمعصيته من جهة الدخول في الدار فيكون فعل الخياطة مامورا به منهيا عنه من جهتين فكذلك يجوز فيما نحن فيه
من غير فرق فان فعل الصلوة مامور به من حيث هي صلوة منهي عنها من حيث كونها في الدار
المغصوبة الثاني انه لو لم تصح كون الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها ومنهيا عنها لكان
عدم الصحة لاتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه بالاجماع والتالي باطل اذ لا اتحاد
بين متعلقيهما لان متعلق الامر هو الصلوة ومتعلق النهي كونها صلوة في الدار المغصوبة واحدهما
غير الاخر واختيار المكلف الجمع بين الصلوة وبين كونها في الدار المغصوبة لا يخرجهما عن حقيقتهما
حتى يتحد الجهتان وقد قيل على الوجه الاول لا م ان الصلوة مامور بها فانه بعد الجمع
بينها وبين كونها في الدار المغصوبة صارت هيئة الصلوة منهيا عنها ولا يمكن حصولها بدونها

فيكون الصلوة منهيا عنها فلا يأت بالمامور بها وايضا الخياطة ان امر بها كيف كانت فلا
يكون شغل الحيز ممنوعا عنه فلا يكون نظير المتنازع فيه وان امر بها في الجملة ومنع العبد عن شغل المكان
المخصوص واشتغل بالخياطة فيها فهذه الخياطة ممنوع عنها ولكن يعد العبد ممتثلا لانها فعل حقيقي
لا ينبطل بالمنع بخلاف الصلوة وعلى الثاني للمانع ان يقول لا كلام في التغاير بل الكلام في ان الجمع اوجب
للصلوة منهيا عنها منعت ان يكون الصلوة مامورا بها ومما ذكرته لا يندفع وقيل على الثاني ايضا
ان الصلوة في الدار المغصوبة احد اجزائها الكون الذي هو الحركة والسكون وهذا الكون منهي عنه لانه
كون في الدار المغصوبة وهو منهي عنه واذا كان الجزء منهيا عنه يكون الكل منهيا عنه بالضرورة ويمكن
ان يجاب عن الاول بان الصلوة في الدار المغصوبة ليست مامورا بها من حيث انها صلوة مقيدة
بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلوة مطلقا والنية الحاصلة لها بعد الجمع وان كانت منهيا
عنها لا يكون نهيا موجبا لنهي الصلوة المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لان الصلوة المطلقة قد تتحقق
بدون تلك النية واذا كانت الصلوة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بها لانه قد اتى بالصلوة المقيدة
والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمامور بها وعن الثاني ان السيد اذا امر العبد بالخياطة
في الجملة ونهاه عن شغل المكان المخصوص وقال ان ارتكبت النهي ضربتك وان امتثلت الامر اعتقتك
فخاط الثوب في الدار فحسن من السيد ان يضربه ويعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول
الدار فالخياط من حيث هي خياط غير ممنوع عنها قطعا واما الفرق بانه انما يعد العبد ممتثلا لانها
فعل حقيقي لا يبطل بالمنع منها بخلاف الصلوة فضعيف لان المنع ليس عن الصلوة حتى يلزم ان
لا يعد ممتثلا بل المنع عن كونها في الدار المغصوبة وورود المنع من هذه الجهة لا يخرج من ان يكون
موجبا لعدم وقوع الفعل على وجه الامتثال او غير واقع وبما ذكرنا الا يعرف جواب ما قيل
على الوجه الثاني قال واستدل لو لم يصح لما صحت صلوة مكروهة ولا صيام مكروه لتضاد
الاحكام واجيب بانه ان اتحد الكون منع والا لم يفد لرجوع النهي الى وصف منفك اقول
هذا استدلال على المذهب المختار تقريره انه لو لم يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما ثبت صلوة مكروهة
ولا صيام مكروه والتالي باطل لان الصلوة في الامكنة التي نص الشارع على كراهتها فيها كمعاطن الابل
والاودية والحمام صلوة مكروهة وكذا الصوم في يوم الشك صوم مكروه فيلزم بطلان المقدم بيان
الملازمة انه لو استحال اجتماع التحريم والوجوب لاستحال اجتماع الوجوب والكراهة لانه
كما يكون التحريم ضد الوجوب يكون الكراهة ايضا ضده اجاب المصنف بان الكون اي
الجهة التي تعلق بها الوجوب والكراهة ان اتحد منع انتفاء التالي لانا لا نسلم ثبوت صلوة مكروهة
يكون جهة وجوبها وكراهتها متحدة ولا ثبوت صوم كذلك والا اي وان لم يتحد الكون اي الجهة المذكورة
لم يفد الدليل لان النهي في الصلوة المكروهة ح راجع الى وصف جائز الانفكاك عن الصلوة وهو التعرض
لنفار الابل في اعطانها ولخطر السيل في بطن الوادي ولخوف الرشاش في الحمام والامر راجع الى الصلوة
مطلقا فيجوز تعلق الوجوب والكراهة بها بين الجهتين المتغايرتين بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة
فان الجهة التي تعلق النهي بها وهو كونها في الدار المغصوبة لا ينفك عن الصلوة فلم يلزم من ثبوت
اجتماع الوجوب والحرمة فان قيل ان جهة الوجوب في الصلوة في الدار المغصوبة هي الصلوة المطلقة
وكونها في الدار المغصوبة هو الصلوة المطلقة ~~وكونها في الدار المغصوبة~~ وان كانت غير منفك عن الصلوة المخصصة لكن جاز الانفكاك عن الصلوة
المطلقة وح لا فرق بين جواز اجتماع الوجوب والكراهة في الصلوة المكروهة وبين جواز اجتماع الحرمة
والوجوب في الصلوة في الدار المغصوبة اجيب بان الوصف المنهي عنه في الصلوة المكروهة وصف
منفك عن الصلوة المشخصة بخلاف الوصف المنهي عنه في الصلوة في الدار المغصوبة فانه غير
منفك عن الصلوة المشخصة وفيه نظر لان الفرق من هذه الجهة غير مفيد لان متعلق الوجوب في الصلوة
في الدار المغصوبة هو الصلوة المطلقة لا المشخصة قال واستدل لو لم يصح لما سقط التكليف
قال القاضي وقد سقط بالاجماع لانهم لم يامروهم بقضاء الصلوات ورد بمنع الاجماع مع مخالفة
احمد وهو اقعد بمعرفة الاجماع اقول هذا استدلال آخر على المذهب المختار وتوجيهه
ان يقال لو لم يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف بها عن المكلف والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان الصلوة اذا لم تكن صحيحة لم يكن الاتيان بها اتيانا بالمامور به والتكليف
كيف يسقط بعدم اتيان المامور به واما بطلان التالي فلما قال القاضي انه يسقط التكليف
بالاجماع والدليل على تحقق الاجماع ان السلف لم يامروهم بقضاء الصلوات المقضية في الدار المغصوبة
اجاب المصنف عنه بمنع الاجماع فان احمد رحمه الله قد خالف الفقهاء في سقوط التكليف بالصلوة
في الدار المغصوبة وهو اقعد بمعرفة الاجماع من غيره لانه قد بالغ في تفتيش النقليات ومع مخالفته
كيف يصح دعوى انعقاد الاجماع قال القاضي والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان
لان الكون واحد وهو غصب واجيب باعتبار الجهتين كما سبق اقول قال القاضي
ابو بكر والمتكلمون لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة لاتحد المتعلقان اي متعلق الامر والنهي
والتالي باطل والا يلزم التكليف بالمحال فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الكون المخصوص
الذي هو الصلوة بعينه الكون الذي هو الغصب منهي عنه بالاتفاق فلو كانت الصلوة صحيحة
كانت مامورا بها لان الصحة هي موافقة الامر فيكون ذلك الكون مامورا به فيكون متعلق الامر
والنهي واحدا اجاب المصنف عنه بمنع الملازمة بان قال لا نسلم لو صحت لاتحد المتعلقان
وذلك لان الكون المخصوص له جهتان احديهما جهة الصلوة والاخرى جهة الغصب ولا شك
في تغاير الجهتين وجواز انفكاك احدهما عن الاخر فباعتبار الجهة الاولى متعلق الامر وباعتبار
الجهة الثانية متعلق النهي قيل للقاضي ان يقول ان الصلوة من حيث هي صلوة
منهية فلا يكون صحيحة واجيب عنه بانا لا نسلم ان الصلوة لم تنفك في الخارج عن الجهة المنهية
وذلك لان الجهة المنهية هو كون الفعل غصبا والصلوة يجوز انفكاكها عن كون الفعل غصبا قال

قالوا لو صح لصح صوم يوم النحر من جهتين واجيب بان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه فلا يعقل جهتان وبان نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الا بدليل خاص فيه اقول قال القاضي والمتكلمون لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة باعتبار جهتين لصح صوم يوم النحر باعتبار الجهتين والتالي ط بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان علة صحة الصلوة في الدار المغصوبة تعدد الجهة وتعدد الجهة متحقق في صوم يوم النحر فيلزم صحة الصوم والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهو مح اجاب المصنف عنه بوجهين احدهما ان الجهتين في صوم يوم النحر وصوم يوم النحر غير منفك عن الصوم لانه خاص والخاص لا ينفك عن العام فلا يتحقق فيه جهتان لجواز انفكاك كل منهما عن الاخر لان الجهة المتعلقة للامر هي الصلوة والجهة المتعلقة للنهي هي كون الفعل غصبا ويمكن ان يتحقق الصلوة بدون كونها في الدار المغصوبة وكذا كون الفعل في الدار المغصوبة يجوز انفكاكه عن الصلوة فيجوز تعلق الامر والنهي في الصلوة بالدار المغصوبة بخلاف صوم يوم النحر لما بينا من الفرق الثاني نهي صوم يوم النحر نهي تحريم والمنهي عنه نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الجهتين الا بدليل خاص فيه وانما قلنا لا يعتبر في المنهي عنه نهي التحريم تعدد الجهتين لان نهي التحريم يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه واعتبار تعدد الجهتين يقتضي جواز الاتيان به وهما متنافيان فاذن لا يجوز اعتبار الجهتين في نهي التحريم الا بدليل خارجي ولما دل الدليل على صحة اعتبار جهة الصلوة وهو قوله تع اقم الصلوة ودل الدليل ايضا على اعتبار جهة الغصب وهو قوله عم من غصب شبرا من الارض طوقه الله تع يوم القيمة اعتبر تعدد الجهة في الصلوة ولم يعتبر في صوم يوم النحر لعدم الدليل وايضا الاجماع على سقوط قضا الصلوات المأتي بها في الاماكن المغصوبة دل على اعتبار الجهتين في الصلوة ولقايل ان يمنع الاجماع وقيل على الوجه الاول ان النهي عن الغصب بعد الجمع بينه وبين الصلوة يوجب النهي عن الصلوة التي وقعت فيها وعلى الثاني ان الدليل كما دل على اعتبار تعدد الجهتين في الصلوة فقد دل على اعتبار تعدد الجهتين في صوم يوم النحر وذلك لان قوله تع كتب عليكم الصيام دل على اعتبار جهة وجوب الصوم ونهي رسول الله عم عن صوم يوم العيد دل على اعتبار خصوصية يوم العيد فان الصوم من حيث هو صوم لا مفسدة فيه وقيل على الاول ايضا ان لصوم يوم النحر جهتين كما للصلوة في الارض المغصوبة احديهما الصوم والاخرى ايقاعه في ذلك اليوم فالصوم مأمور به في ذلك اليوم منهي عنه وح لو صحت الصلوة في الارض المغصوبة لصح صوم يوم النحر والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب عن الاول لا نم ان النهي عن الغصب بعد الجمع يوجب النهي عن الصلوة وانما يلزم ذلك لو لم يجز انفكاك الغصب الذي يتعلق النهي به عن الصلوة وهو ممنوع وعن الثاني النهي في الصوم يوم النحر انما كان متعلقا

بنفس صوم يوم النحر ولم يتصور انفكاك صوم يوم النحر عن صوم بخلاف النهي عن الصلوة فانه انما كان متعلقا بالغصب والغصب يجوز انفكاكه عن الصلوة قال وامام توسط ارضا مغصوبة فخط الاصولي بيان استحالة تعلق الامر والنهي معا بالخروج وخطاء ابي هاشم واذا تعين الخروج للامر قطع بنفي المعصية بشرطه وقول الامام بالاستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد ولا جهتين لتعذر الامتثال اقول لما فرغ عن اثبات كون مثل الصلوة في الدار المغصوبة مأمورا به ومنهيا عنه اراد ان يفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة وبين الخروج منها وحظ الاصولي بيان استحالة كون الشيء الواحد من جهة واحدة مأمورا به ومنهيا عنه اما بيان ان الشيء الواحد مأمور به على التعيين منهي عنه لذلك فلا حظ للاصولي فيه بل الامر موكول الى نظر الفقيه فمن توسط ارضا مغصوبة فلا حظ للاصولي في ان يبين الخروج عنها مأمور به او منهي عنه بل حظ الاصولي فيه ان يبين استحالة تعلق الامر والنهي معا بالخروج عنها لان الخروج عنها ليس له جهتان يتعلق الامر باحدهما والنهي بالاخرى وكذلك حظ الاصولي ان يبين خطاء ابي هاشم في ذهابه الى انه يكون عاصيا بالخروج والاقامة معا وح يلزم ان يكون الخروج مأمورا به ومنهيا عنه لان الاقامة اذا كان عصيانا يكون منهيا عنها نهي التحريم فيكون الخروج مأمورا به منهيا عنه واذا تعين الخروج لكونه متعلقا للامر وجب ان يقطع بنفي المعصية لاجل الامر بالخروج لكن بشرط نفي المعصية عن نفسه وهو ان يقصد الخروج عن الغصب فانه لو قصد بالخروج التصرف في ملك الغير لم ينتف المعصية عنه اما لو قصد الخروج عن الغصب انتفى المعصية لكون الخروج ح مأمورا به والمأمور به لا يكون معصية وقال امام الحرمين يتعين الخروج لكونه متعلقا للامر ولا يكون النهي متعلقا به ولكن يستصحب حكم المعصية مع الخروج اذ الموجب للمعصية هو الغصب وهو باق الى ان يخرج واستبعد المصنف قول الامام لان المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه واذا لم يتعلق النهي بالخروج فكيف يتصور كونه معصية وقوله وقول الامام مبتدا وقوله بعيد خبره وقوله ولا جهتين لتعذر الامتثال اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره انه يجوز تعلق الامر والنهي معا بالخروج من جهتين كما في الدار المغصوبة وتقرير الجواب انه لا جهتين للخروج حتى يتعلق الامر والنهي بهما لانه يتعذر الامتثال بالخروج لو كان منهيا عنه ولو كان للخروج جهتان لم يتعذر الامتثال على تقدير كونه منهيا عنه قال المندوب مأمور به خلافا للكرخي والرازي لنا انه طاعة وانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب قالوا لو كان لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر ولما صح لامرتهم بالسواك قلنا المعنى امر الايجاب فيهما اقول لما فرغ من المسئلتين المتعلقتين بالحرام شرع في احكام المندوب وذكرها في مسئلتين والمندوب لغة المدعو اليه من الندب وهو الدعاء وفي الشرع الفعل الذي تعلق به الندب واختلفوا في كون المندوب مأمورا به فذهب الكرخي وابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله تع الى انه غير مأمور به والباقون الى انه

مامور به وهو المختار عند المصنف وبين كونه مامورا بوجهين اح ان المندوب طاعة وكل طاعة فهو مامور به اما الصغرى فبالاجماع واما الكبرى فلان الطاعة تقابل المعصية والمعصية مخالفة الامر فالطاعة امتثال الامر ولهذا يقال فلان مطاع الامر فيكون مامورا به الثاني ان الامر ينقسم الى امر ايجاب والى امر ندب ومورد القسمة مشترك بين القسمين بالضرورة واذا كان كذلك يكون المندوب مامورا به وللقابل ان يقول على الاول ان اردتم بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعلها فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة لان الطاعة بهذا المعنى لا تقابل المعصية لان تاركه لا يستحق الذم وان اردتم بالطاعة فعل المامور به فالكبرى مسلمة الصغرى ممنوعة لانه ح يكون مصادرة على المطلوب وعلى الثاني ان المختار ان الامر حقيقة للوجوب فاذا اطلق على الندب كان مجازا ونحن نمنع اطلاق المامور به على المندوب بالحقيقة ونسلم اطلاقه عليه بالمجاز قال الكرخي والرازي ومن تبعهما ان المندوب لا يكون مامورا به لوجهين اح ان المندوب لو كان مامورا به لكان تركه معصية لان المعصية مخالفة الامر لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم والتالي باطل والا لاستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فيلزم بطلان المقدم الثاني ~~ان الحديث~~ انه لو كان المندوب مامورا به لما صح قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة والتالي ظاهر الفساد فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الحديث دل على سلب الامر عن السواك فلو كان المندوب مامورا به كان السواك لكونه مندوبا بالاتفاق يكون مامورا به فلا يكون سلب الامر عنه صحيحا اجاب المصنف عن الوجهين بان الامر الذي يكون مخالفته معصية والامر المسلوب عن السواك امر الايجاب لا مطلق الامر واعلم ان هذا البحث مبني على ان الامر للوجوب او للقدر المشترك بين الوجوب والندب فان كان الاول يلزم ان لا يكون المندوب مامورا به وان كان الثاني يكون مامورا به قال مسئلة المندوب ليس بتكليف خلافا للاستاذ وهي لفظية اقول اختلف الاصوليون في ان المندوب هل يكون تكليفا او لا فذهب كثير منهم الى انه ليس بتكليف وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى انه تكليف والمسئلة لفظية اي النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان اريد بالتكليف ما يترجح فعله على تركه فالمندوب تكليف وان اريد به انه مطلوب طلبا يمنع النقيض فهو ليس بتكليف قال مسئلة المكروه منهي عنه غير مكلف كالمندوب ويطلق ايضا على الحرام وعلى ترك الاولى اقول ذكر مسئلة واحدة في المكروه والمكروه لغة ضد المحبوب وفي الشرع يطلق على الفعل الذي تعلق به الكراهة على ما سبق وبهذا المعنى يكون الخلاف في كون المكروه منهيا عنه غير مكلف به كالخلاف في المندوب في كونه مامورا به مكلفا ولا يخفى وجه الكلام في الطرفين نفيا واثباتا وقد يطلق المكروه ايضا على الحرام ويطلق ايضا على ترك الاولى كترك الجمع بين الماء والحجر في الاستنجاء قال مسئلة يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا

او

فالمندوب مامور به ح

البطلان ح

او عقلا وعلى ما استوى الامران فيه وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين اقول ذكر احكام المباح في اربع مسائل المسئلة الاولى في بيان مفهوم المباح والجائز المباح لغة المعلن والماذون من الاباحة وفي الشرع الفعل الذي تعلق به الاباحة والجائز لغة العابر وفي الاصطلاح يطلق على معان على المباح الشرعي وعلى ما لا يمتنع وجوده شرعا فيتناول الواجب والمندوب والمباح والمكروه وعلى ما لا يمتنع وجوده عقلا فيتناول الواجب والممكن الخاص وعلى ما لا يمتنع وجوده وعدمه وهو المراد بقوله ما استوى الامران فيه وهو الممكن الخاص فيكون اخص مما قبله وعلى ما يشك فيه في الشرع والعقل باعتبار عدم الامتناع وباعتبار الاستواء والمعنى ان الجائز يطلق في الشرع على ما يشك انه لا يمتنع عقلا وعلى ما يشك انه استوى الامران فيه عقلا قال مسئلة الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة لنا انها خطاب الشارع قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع اقول المسئلة الثانية الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة لنا ان الاباحة خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك وقد سبق انه حكم شرعي وقال النافون ان الاباحة انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو قبل الشرع متحقق مع تحقق عدم الحكم الشرعي والحق ان النزاع فيه لفظي فان اريد بها عدم الحرج عن الفعل فليست حكما شرعيا لانه قبل الشرع وان اريد به الخطاب الوارد من الشرع بانتفاء الحرج عن الطرفين فهي من الاحكام الشرعية قال مسئلة المباح غير مامور به خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح اقول المسئلة الثالثة في ان المباح هل هو مامور به او لا فقال الجمهور لا وقال الكعبي نعم دليل الجمهور ان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ولا ترجيح في المباح فلا يتعلق الطلب به فلا يكون مامورا به قال قال كل مباح ترك حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وتاول الاجماع على ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم جمعا بين الادلة اقول قال الكعبي المباح مامور به لان المباح واجب وكل واجب فهو مامور به اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان كل مباح يحصل به ترك حرام اذ ما من فعل مباح الا ويتحقق بمباشرته ترك حرام ما وترك الحرام واجب بالاجماع ولا يتم ترك الحرام الا بما يحصل به الترك فيكون المباح الذي به ترك الحرام واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولو حمل قول الكعبي المباح ترك الحرام على ظاهره لم يصح اصلا لان ترك الحرام يحصل بالمباح لا انه وايضا لو حمل على ظاهره لم يكن لقوله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وجه قوله وتاول الاجماع اشارة الى جواب سؤال وارد على الكعبي توجيه السؤال ان الدليل الذي ذكره الكعبي على ان كل مباح واجب يقتضي كون افعال المكلفين التي تعلق بها الاحكام اربعة

بالاباحة ح

متحقق والاحكام قبل الشرع

ضرورة كون المباح واجبا وهو خلاف الاجماع لان الجمهور اجمعوا على ان الافعال تنقسم الى خمسة واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحرم فيكون الدليل المذكور باطلا وتقرير الجواب ان الاجماع محمول على ان الفعل نظرا الى ذاته مع قطع النظر عما يستلزمه من كونه يحصل به ترك الحرام يكون واجبا وانما اول الاجماع على هذا ليكون جمعا بين الدليلين بقدر الامكان فان الاجماع لو حمل على كون الفعل منقسما الى الخمسة بالنظر الى ما يستلزمه يلزم بطلان دليل الكعبي على ما ذكرنا لا يكون واجدا ولو حمل من الدليلين اعني الاجماع على ان الافعال خمسة ودليل الكعبي ضايعا قال واجيب بوجهين احدهما انه غير متعين لذلك فليس بواجب ورد بانه يسلم ان الواجب واحد فما فعل فهو واجب قطعا الثاني الزامه ان الصلوة حرام اذا ترك بها واجب وهو يلتزمه باعتبار الجهتين اقول واجيب عن دليل الكعبي بوجهين الاول ان فعل المباح غير متعين لكونه يحصل به ترك الحرام وذلك لانه كما يحصل ترك الحرام بالمباح كذلك يحصل بالواجب والمندوب فيكون الواجب احد ما يحصل به ترك الحرام فلا يكون المباح على التعيين واجبا وزيف المصنف هذا الجواب بان يسلم ان الواجب احد ما يحصل به ترك الحرام الثاني نقض اجمالي تقريره انه لو كان الدليل الذي ذكره الكعبي صحيحا يلزم ان يكون الصلوة حراما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الصلوة اذا ترك بها واجب كالزكوة الواجبة على الفور يكون تركها واجبا لان الواجب الذي هو الزكوة على الفور لا يتم الا بترك الصلوة فيكون ترك الصلوة واجبا فيكون الصلوة حراما وزيف المصنف هذا الجواب ايضا بان الكعبي يمنع انتفاء التالي ويلتزم كون الصلوة واجبا حراما باعتبار الجهتين كالصلوة في الدار المغصوبة قال ولا مخلص الا بان ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلوة فهو واجب وان كان شرطا عقليا كنصب السلم للصعود او عاديا كطلب الرفيق في السفر فليس بواجب شرعا فح يندفع دليل الكعبي لكون ترك الاضداد من الشروط الواجبة عقلا فلا يلزم من وجوب الشيء شرعا وجوب ترك اضداده قال وقول الاستاذ الاباحة تكليف بعيد اقول ذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى ان الاباحة تكليف خلافا للجمهور وقول الاستاذ بعيد لان التكليف انما يتحقق بطلب ما فيه كلفة ولا كلفة في التخيير لانه لم يطلب به شيء قال مسئلة المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا ماذون فيهما واختص الواجب قلنا ترككم فصل المباح اقول المسئلة الرابع اختلفوا في ان المباح هل هو جنس للواجب ام لا فذهب طايفة الى الاول والاخرى الى الآخر واختار المصنف انه ليس بجنس للواجب بل الواجب والمباح نوعان

مندرجان

مندرجان تحت جنس وهو فعل المكلف الذي تعلق به الحكم الشرعي وتسميته بالحكم مجاز ودليله انه لو كان المباح جنسا للواجب لاستلزم النوع اعني الواجب التخيير بين فعله وتركه والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المباح مستلزم للتخيير واذا كان الجنس مستلزما لشيء يكون النوع مستلزما له فيكون الواجب مستلزما للتخيير الا ان يكون المباح جنسا للواجب قالوا المباح والواجب ماذون فيهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك فالماذون الذي هو حقيقة المباح مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا اجاب المصنف عنه بانكم تركتم فصل المباح لان المباح ليس هو الماذون فقط بل الماذون مع عدم المنع من الترك والماذون المقيد بهذا القيد لا يكون مشتركا بين الواجب وغيره بل يكون مباينا للواجب والحق ان النزاع لفظي وذلك لانه ان اريد بالمباح الماذون فقط فلا شك انه يكون مشتركا بين الواجب وغيره فيكون جنسا وان اريد به الماذون مع عدم المنع من الترك فلا شك انه يكون نوعا مباينا قال الحكم على الوصف بالسببية والمانعية كالزوال والمعنوية كالاسكار والملك والضمان والعقوبات والمانع للحكم يقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص وللسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان كان المستلزم عدمه فهو شرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارة اقول لما فرغ من خطاب الاقتضاء والتخيير شرع في خطاب الوضع وهو على اقسام احدها الحكم على الوصف المعين بكونه سببا والسبب في اللغة كل شيء يتوصل به الى غيره ومنه سمي الحبل سببا وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا للحكم الشرعي لا مؤثرا فيه فان الاحكام قديمة والاوصاف التي جعلت اسبابا حادثة والحادث لا يؤثر في القديم وانما اشترط في السبب كونه ظاهرا منضبطا لان الاسباب انما وضعت معرفات للاحكام لسهولة اطلاع المكلفين على احكام الوقايع المتعسر عليهم معرفتها خصوصا بعد انقطاع الوحي فيجب ان يكون تلك الاسباب ظاهرة منضبطة حتى يحصل الغرض المذكور والسبب ينقسم الى وقتي والى معنوي فالوقتي هو ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة كدلوك الشمس فانه يعرف وقت وجوب الظهر ولا يكون مستلزما لحكمة باعثة والمعنوي هو ما يستلزم حكمة باعثة للحكم الشرعي كالاسكار فانه امر معنوي جعل علة للتحريم والملك فانه جعل سببا لاباحة الانتفاع والضمان فانه جعل سببا لاباحة الانتفاع والضمان فانه جعل سببا لمطالبة الضامن بالدين والعقوبات فانها جعلت سببا لوجوب القصاص او الدية الثاني الحكم على الوصف المعين بكونه مانعا اما للحكم وهو الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص فانها وصف وجودي منضبط ظاهر مانع لحكم القصاص مع قتل العمد العدوان لاشتمالها على حكمة تقتضي عدم القصاص وتلك الحكمة كون الاب سبب وجود الابن فلا يحسن ان يكون الابن سببا

معدما له واما السبب الحكم وهذا المانع هو الوصف الوجودي المقتضي لاختلال حكمة السبب كالدين
على من ملك نصابا كاملا فانه وصف وجودي مقتضي لاختلال حكمة سبب وجوب الزكوة فان
سبب وجوب الزكوة تحقق النصاب الكامل وحكمته سد خلة الفقرا وحكمة المانع للسبب تخل	حلحة اه
بحكمة السبب الثالث الحكم على الوصف بالشرطية قد ذكرنا ان الوصف المانع للحكم هو المستلزم
وجوده لحكمة تقتضي نقيض الحكم والوصف المانع لسبب الحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضي اختلال	نقيضه صح
حكمة السبب فان كان الوصف يستلزم عدمه حكمة تقتضي نقيض الحكم يسمى شرط الحكم وان كان
الوصف يستلزم عدمه حكمة تقتضي اختلال حكمة سبب الحكم يسمى شرط السبب مثال شرط السبب
القدرة على التسليم فان ثبوت الملك حكم وصحة البيع سببه واباحة الانتفاع حكمة صحة البيع والقدرة
على التسليم شرط صحة البيع وذلك لان عدم القدرة على التسليم يستلزم عدم القدرة على الانتفاع
الموجب لاختلال اباحة الانتفاع ومثال شرط الحكم الطهارة في باب الصلوة فان حصول الثواب
ودفع العقاب حكم والصلوة سببه وحكمة الصلوة التوجه الى جناب الحق والطهارة شرط الصلوة
فان عدم الطهارة يستلزم ما يقتضي نقيض الحكم اعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب
مع بقا حكمة الصلوة قال واما الصحة والبطلان او الحكم بهما فامر عقلي لانها اما بكون الفعل
مسقطا للقضا واما موافقة امر الشرع والبطلان والفساد نقيضها والحنفية الفاسد المشروع الممنوع	باصله صح
بوصفه اقول اعلم ان ما هو من باب الوضع اختلفوا في كونه حكما شرعيا ام لا فقال قوم
خطاب الله تع كما يرد بالاقتضا والتخيير فقد يرد بجعل الشي سببا وشرطا ومانعا فلله تع في الزاني
حكمان احدهما وجوب الحد عليه والثاني جعل الزنا سببا لوجوب الحد واختار المصنف
هذا المذهب فلهذا التزم وجوب ذكر الوضع في تعريف الحكم لاستقامته وليس المراد من الحكم
الوضعي هو كون الزنا مثلا سببا لوجوب الحد بل المراد حكم الشرع بكونه سببا اي معرفا لوجوب
الحد فيكون الاقسام الثلثة المذكورة حكما وضعيا واما الصحة والبطلان فقد قيل انهما من باب
الوضع لانهما من الاحكام وليست داخلة في الاقتضا والتخيير لان الحكم بصحة العبادة وبطلانها
وكذا بصحة المعاملات وبطلانها لا يفهم منه اقتضا ولا تخيير وقال اخرون الصحة معناه
الاباحة والبطلان معناه الحرمة وذهب المصنف الى ان الصحة والبطلان او الحكم بالصحة	عدمه صح
والبطلان امر عقلي مستفاد من الشرع فلا يكون داخلا في الحكم الشرعي وانما قلنا انها امر عقلي
لان الصحة في العبادة اما كون الفعل مسقطا للقضا كما هو مذهب الفقها او موافقة الامر
الشرع كما هو مذهب المتكلمين فصلوة من ظن انه متطهر ثم تبين خطاؤه غير صحيحة على الاول
لعدم سقوط القضا وصحيحة على الثاني لكونها موافقة لامر الشرع ولا شك ان العبادة اذا
اشتملت على اركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها على التفسيرين سوا حكم الشارع بها او لا

واما

واما الصحة في المعاملات فلم يتعرض المصنف لها ويمكن ان يقال انها ايضا امر عقلي لان الصحة في المعاملات
كون الشي بحيث يترتب عليه اثره واذا كان الشي مشتملا على الاسباب والشرائط وارتفاع الموانع حكم العقل
بترتب اثره عليه سوا حكم الشرع بها ام لا والبطلان والفساد عندنا نقيض الصحة فهما مترادفان وقالت	اولا صح
الحنفية الفاسد قسم متوسط بين الصحة والباطل فالصحيح ما شرع باصله ووصفه والباطل ما لم يشرع باصله
ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد ما شرع باصله ولم يشرع بوصفه كعقد الربو فانه مشروع من حيث انه بيع
ممنوع من حيث انه مشتمل على وصف الزيادة قال واما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرم	عنه صح
لولا العذر كاكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا اقول الرخصة في اللغة
التيسير وفي الشرع عبارة عما ذكره المصنف وانما قال المشروع ولم يقل هو ما جاز فعله ليتناول الفعل
والترك فان الرخصة كما يكون بالفعل كذلك قد يكون بالترك والمشروع كالجنس وقوله لعذر احتراز
عن المشروع لا لعذر كوجوب الصلوة وغيره وقوله مع قيام المحرم كالاطعام في كفارة الظهار فان
الاطعام هو المشروع لعذر وهو عدم القدرة على الاعتاق لكن المحرم غير قايم لان عند فقد الرقبة لا يكون
الاعتاق واجبا لاستحالة التكليف بالمحال واذا لم يكن واجبا لم يكن محرم ترك الاعتاق قايما وانما قيد
بقوله لولا العذر ليعلم ان قيام المحرم انما يكون على تقدير انتفا العذر لا على تقدير وجود العذر فانه لم يكن
المحرم قايما ولقايل ان يقول يلزم ان يكون الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة رخصة لان المحرم
قايم والمشروع الذي هو الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر وقد يكون مندوبا كالقصر للمسافر
اذا كان السفر على ثلث مراحل وقد يكون مباحا كالفطر للمسافر وفي كلام المصنف لف ونشر وقد ظهر من
كلام ان الرخصة ليست من اقسام خطاب الوضع بل راجع الى الاقتضا والتخيير لكونها واجبة ومندوبة
ومباحة والعزيمة في اللغة الرقية وهي ماخوذة من عقد القلب المؤكد على امر ما ومنه قوله تع فنسي ولم
نجد له عزما اي قصدا مؤكدا ومنه سمي بعض الرسل اولي العزم لتاكيد قصدهم في اظهار الحق واما
في الشرع فعبارة عما لزم العباد بالزام الله تع كالعبادات الخمس ونحوها قال المحكوم فيه
الافعال شرط المطلوب الامكان ونسب خلافه الى الاشعري والاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه
لا يقع لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه
واستدعا حصوله فرعه لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته وهو محال اقول
الاصل الثالث المحكوم فيه وهو الافعال التي هي متعلق الاحكام والافعال لا يخلو اما ان يكون ممتنعا لذاتها
اولا والاول اختلفوا في صحة كونه مطلوبا اي مكلفا به فقال قوم لا يصح ان يكلف به وهو المختار عند
المصنف وقال اخرون يصح ان يكلف به وقد نسب هذا الى الشيخ ابي الحسن الاشعري والثاني وهو الذي	انتهى
لا يكون ممتنعا لذاته لانه اما ان يكون ممتنعا لغيره وهو الذي علم الله انه لا يقع اولا والثاني لا نزاع
في جواز كونه مطلوبا ووقوع التكليف به والاول هو الممتنع لغيره انعقد الاجماع على صحة التكليف به

احتراز عن المشروع لعذر مع عدم قيام المحرم صح
حال عدم وجود العذر صح
رخصة لانه لولا العذر وهو فقد الرقبة صح

واحتج المصنف على عدم صحة التكليف بالمحال اي الممتنع لذاته بانه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال
مستدعى الحصول والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانه لو كان المحال مكلفا به لكان مطلوبا
لان التكليف طلب ما فيه كلفة ولو كان مطلوبا لكان مستدعى الحصول لان استدعاء الحصول معنى الطلب
واما بيان انتفاء التالي فلان المحال لا يتصور وقوعه فاذا انتفى الاصل انتفى الفرع واما قلنا ان المحال
لا يتصور وقوعه لانه لو تصور مثبتا اي تصور وقوعه من المكلف وهو ممتنع الحصول منه لزم تصور الشيء على
خلاف ماهيته وهو محال وللخصم ان يقول هذا منقوض بما علم الله تعالى انه لا يقع فانه لا يتصور وقوعه
مع صحة التكليف به بالاتفاق ويمكن ان يجاب عنه بان الممتنع بسبب علمه تعالى بعدم وقوعه يكون ممكنا
بحسب ذاته فيتصور وقوعه فلا يكون تصور وقوعه تصور الشيء على خلاف ما عليه

قال فان قيل لو لم يتصور لم يعلم احالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره
قلنا الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره
مثبتا اقول هذا معارضة في المقدمة توجيهه ان يقال لو لم يتصور وقوع المح امتنع التصديق
باحالة الجمع بين الضدين لان التصديق بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ثبوت ذلك الشيء فالحكم باحالة
الجمع بين الضدين فرع على تصور وقوع الجمع بين الضدين فقوله لم يعلم اي لم يصدق به لان العلم قد
يخص بالتصديق ولذا قوله العلم في قوله العلم بصفة الشيء اجاب المصنف عنه بان الجمع المتصور المحكوم
بنفيه عن الضدين هو الجمع بين المختلفات التي ليست بمتضادة ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين
تصوره ثابتا لهما فلا يلزم تصور وقوع المح وفي قوله لا يلزم من تصوره منفيا تصوره مثبتا نظر لان
تصور السلب موقوف على تصور الايجاب اذ السلب المطلق غير معقول ابتداء ولهذا قيل الايجاب
ابسط من السلب قال فان قيل تصور ذهنا للحكم عليه قلنا فيكون الخارج مستحيلا والذهني
بخلافه وانما يكون الحكم على ما ليس مستحيلا وانما الحكم يستدعي تصور الخارج اقول
هذا اعتراض على الجواب المذكور وتوجيهه ان يقال يلزم من تصور الجمع بين الضدين تصوره مثبتا في
الذهن لكونه محكوما عليه والمحكوم عليه حاصل في الذهن فيتصور ثبوته فيه ولا يتصور وقوع الجمع بين
الضدين في الخارج حتى يلزم منه تصور الشيء على خلاف ما عليه اجاب المصنف عنه بثلثة
اجوبة احدها ان الجمع بين الضدين في الخارج مستحيل والجمع بين الضدين في الذهن غير مستحيل فلا
يكون تصور وقوع الجمع بين الضدين ذهنا تصور وقوع المح بل تصور وقوع الممكن ولا نزاع فيه
انما النزاع في تصور وقوع المح الثاني انه ح يكون الحكم باستحالة الجمع بين الضدين
حكما باستحالة ما ليس مستحيلا لان الجمع بين الضدين في الذهن الذي هو المحكوم
عليه غير مستحيل الثالث ان الحكم على المستحيل في الخارج يستدعي تصور وقوعه في الخارج لانه
لو لم يتصور وقوعه في الخارج استحال الحكم باستحالته فيه قال المخالف لو لم يصح

لم يقع

لم يقع لان العاصي مامور وقد علم الله تعالى انه لا يقع وايضا لا يؤمن وكذلك من علم بموته ومن
نسخ عنه قبل تمكنه ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل وهو ح غير مكلف فقد كلف غير مستطيع
ولان الافعال مخلوقة لله تعالى ومن هذا نسب تكليف المحال الى الاشعري اقول
قال المخالف لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان وقوع الشيء
فرع امكانه وكل ما لا يكون ممكنا لا يكون واقعا وبيان انتفاء التالي من وجوه منها ان العاصي بترك الفعل
مامور بالاتيان به والا لم يكن عاصيا بتركه والاتيان به محال لانه تعالى يعلم عدمه وقوعه وكل ما علم الله تعالى
عدمه فوقوعه ممتنع والا لزم جهله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيكون ما يتركه العاصي
ممتنع الوقوع وهو مكلف به فيكون التكليف بالمحال واقعا ومنها انه تعالى اخبر ان الكافر لا يؤمن لقوله تعالى
سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فوقوع الايمان
منهم محال والا يلزم كذب خبر الله تعالى وهو مح والكافر مكلف بالايمان فيكون التكليف بالمح واقعا
ومنها ان الله تعالى كلف من علم بموته قبل تمكنه من الفعل وكذلك كلف من نسخ عنه الفعل قبل تمكنه منه
وذلك بعينه تكليف بالمح فيكون واقعا ومنها ان المكلف لا قدرة له على الفعل الا حال صدور الفعل عنه اذ
لو وجدت القدرة قبل الفعل لكان لها متعلق موجود لاستحالة ان يكون المعدوم مقدورا واذا
كانت القدرة مع صدور الفعل فيكون الفعل قبل صدوره ممتنعا ضرورة عدم قدرته عليه والتكليف بالفعل
لا يكون حال صدور الفعل لاستحالة التكليف بايجاد الموجود فيكون التكليف بالفعل قبل صدوره ويكون
قبل صدوره من المكلف غير مستطيع فيكون التكليف به تكليفا بالمستحيل ومنها ان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ولانه لو كانت مخلوقة للعبد لكان العبد خالقا لها اما بالطبع
وهو باطل بالاجماع او بالاختيار فيكون عالما بتفاصيل الحركات والسكنات الصادرة منه لانه لا بد
وان يكون مريدا لتفاصيل ما صدر عنه من الحركات والسكنات
والا لم يكن صدور الحركات والسكنات بالاختيار ويلزم من كونه مريدا لها ان يكون عالما بتفاصيلها
وليس كذلك فلا يكون مخلوقة له فيكون مخلوقة لله تعالى فيكون تكليف العبد تكليفا بما لا قدرة له عليه
لامتناع وقوع مقدور الله تعالى بقدرة الغير وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان لا قدرة للفاعل
على الفعل الا حال ايجاد الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومن هذا نسب التكليف بالمحال لانه يلزم
من القول بواحد منهما التكليف بالمحال فضلا عن القول بهما قال واجيب بان ذلك لا يمنع تصور
الوقوع لجوازه منه فهو غير محل النزاع وبان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل
بالاجماع اقول اجاب المصنف بجوابين احدهما ان الصور المذكورة في نفي التالي لا يمتنع تصور
وقوعها من المكلف لجواز صدورها من المكلف بحسب الذات وان امتنع صدورها منه بامر خارجي وهو
تعلق علمه تعالى بعدم وقوعه فيكون غير محل النزاع لان محل النزاع انما هو في الممتنع بالذات الثاني انه يلزم

عليه

بما ذكرتم ان التكاليف كلها تكليف بالمحال وهو باطل بالاجماع اما استلزام كون القدرة مع الفعل وكون الفعل مخلوقا لله تعالى اياه فظاهر واما استلزام علم الله تعالى ذلك فلانه لو وجب كل ما علم الله تعالى وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدمه وقوعه لكانت الافعال اما واجبة او ممتنعة والتكليف بهما تكليف بالمحال قال

قالوا كلف ابا جهل تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه انه لا يصدقه فهو كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو مستلزم ان لا يصدقه اقول القايلون بجواز التكليف بالمحال ذكروا دليلا اخر على جواز التكليف بالمحال تقريره ان التكليف بالمحال جائز وذلك لان الله تعالى كلف ابا جهل تصديق رسول الله عليه السلام في جميع ما جاء به لانه كلفه بالايمان وهو عبارة عن تصديقه بما جاء به ومما جاء به انه لا يصدقه فيكون ابا جهل مكلفا بتصديق الرسول في انه لا يصدقه وهذا الخبر يستلزم ان لا يصدقه والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيكون مكلفا بالتصديق حال عدم التصديق وهو تكليف بالجمع بين الضدين فيكون التكليف بالمحال واقعا قال والجواب انهم كلفوا بتصديقه واخبار رسوله كاخبار نوح والاخراج الممكن عن الامكان خبرا وعلما لو كلفوا بعد علمهم لانتفت فائدة التكليف وهاهنا غير واقع اقول اجاب المصنف عنه بان ابا جهل وامثاله كلفوا بتصديق الرسول عليه السلام فيما جاء به وتصديق الرسول فيما جاء به امر ممكن في نفسه واخبار الرسول عليه السلام بانهم لا يصدقونه كاخبار نوح عليه السلام في قوله تعالى لن يؤمن من قومك الا من قد امن والممكن لا يخرج عن الامكان بخبر الرسول عليه السلام بعدم وقوعه وبعلم الله تعالى ايضا بعدم وقوعه غاية ما في الباب انه يكون ممتنعا بسبب الخبر والعلم والامتناع بالغير لا ينافي الامكان بحسب الذات فلا يكون تكليفهم بتصديق الرسول عليه السلام تكليفا بالممتنع لذاته الذي هو المتنازع فيه نعم لو كلفوا بتصديقه بعد علمهم بانهم لا يصدقونه لانتفت فائدة التكليف الابتلاء والاختبار وهو لا يتصور مع علم المكلف بعدم صدور الفعل منه ومثل هذا التكليف وهو التكليف بالفعل مع علم المكلف بعدم وقوع الفعل منه غير واقع قال

مسئلة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف قطعا خلافا لاصحاب الراي وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع اقول ذكر في المحكوم فيه ثلث مسائل المسئلة الاولى في ان حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في التكليف بالمشروط ام لا فقال جمهور الاشاعرة والشافعية لا وقال اصحاب الراي ابي حنيفة رحمه الله تعالى نعم والمراد بالشرط الشرعي ما يتوقف عليه صحة الشيء لا وجوده كالوضوء للصلوة وهذه المسئلة مفروضة في تكليف الكفار بفروع الاسلام حالة الكفر وان كانت اعم منه والظاهر عند المصنف ان التكليف بالمشروط واقع عند عدم الشرط الشرعي قال لنا لو كان شرطا لم يجب صلوة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله اكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة وذلك باطل قطعا اقول اقام المصنف الدليل على حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف بالمشروط قطعا بيانه انه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في صحة التكليف بالمشروط

وبعضهم الاحكام الى ان تكليفه بمعنى انه لو اصر على الكفر حتى مات ولم يات بها مع الايمان فانه يعاقب عليها في الدار الاخرة [illegible] ولا احالة فيه كيف ولزم الامتثال بعد الاسلام غير ممتنع عن الشارع اشتراط ترغيبا في الدخول في الاسلام بعد الاسلام يجب ما قبله وعدا الاعلان المرتكب انه اوجب عليه فعل ما فاته في حال الكفر وكذا ما تعلق من الزكوة

بالمشروط قطعا بيانه انه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في صحة التكليف بالمشروط لم يجب صلوة على محدث وجنب ولم يجب صلوة قبل النية ولم يجب ايضا الله اكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الطهارة عن الحدث الاصغر والاكبر والنية شرط شرعي لصحة التلفظ بالسلام واذا لم يحصل الشرط الذي هو حصول هذه الشرائط انتفى المشروط وهو وجوب هذه الامور قال قالوا لو كلف بها لصحت منه قلنا غير محل النزاع اقول الحنفية قالوا لو كلف المكلف بالعبادة قبل حصول الشرط الشرعي لصحت العبادة منه حال عدم الشرط الشرعي والثاني باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان التكليف بالشيء مشروط بامكان صدوره منه والا لزم التكليف بالمحال فيقتضي التكليف صحة المكلف به اذا اتى به اجاب المصنف عنه بما يلي تقريره بوجهين احدهما ان النزاع انما وقع في انه حال عدم الشرط الشرعي هل يكون مكلفا بالمشروط بمعنى انه يستحق العقاب على ترك المشروط كما يعاقب بترك شرطه لا انه كلف بان ياتي بالمشروط حالة عدم الشرط واذا لم يكن مكلفا به بالاتيان حال عدم الشرط لم يلزم ان يصح منه لو اتى به حال عدم الشرط الثاني ان النزاع انما وقع في ان المكلف حال عدم الشرط يكون مكلفا بالفعل بان ياتي به بعد اتيانه بالشرط الشرعي واذا كان كذلك لم يلزم من التكليف بهذا المعنى صحة العبادة لو اتى بها قبل الشرط الشرعي قال قالوا لو صح لامكن الامتثال وهو في الكفر لا يمكن وبعده يسقط قلنا يسلم ويفعل كالمحدث اقول هذا دليل اخر للحنفية على ان الكافر لا يكون مكلفا بفروع الاسلام حالة الكفر توجيهه ان يقال لو صح تكليف الكافر بالصلوة مثلا حالة الكفر لامكن الامتثال والا يلزم التكليف بالمحال والتالي باطل فالمقدم مثله بيان انتفاء التالي ان الامتثال اما حالة الكفر وهو مستحيل لعدم حصول شرطه وهو الاسلام او بعد الكفر وهو مستحيل ايضا لسقوط الوجوب عنه بالاسلام وفاقا اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان الامتثال بعد الكفر ممتنع وذلك لانه يجوز ان يسلم ويفعل كالمحدث فانه يتوضوء ويفعل قال

الوقوع ومن يفعل ذلك ولم يزل من المصلين اقول لما فرغ عن اقامة الدليل على صحة التكليف بالمشروط عند عدم الشرط الشرعي ذكر الدليل على وقوعه وهو الظاهر عنده واستدل عليه بالايتين الاولى قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ووجه الاستدلال به انه تعالى لما ذكر النهي عن الشرك وقتل النفس بغير حق والزنا عطف عليه قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار بلفظة ذلك الى جميع ما تقدم لان العود الى البعض خلاف الظاهر فيكون تضاعف العذاب والخلود فيه في مقابلة الجميع فلو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما استحقوا العذاب بفعل هذه المحرمات فان قيل لم لا يجوز ان يكون في مقابلة الشرك اجيب بانه لو لم يكن للباقي مدخل في العذاب لكان ذكره مع الشرك قبيحا فان قيل لفظة ذلك يعود الى الكل ولا يلزم من حرمة الكل حرمة كل واحد اجيب بانه لو لم يكن كل واحد حراما لكان غير الحرام منضما الى الحرام في الوعيد وهو غير جائز فان قيل لم لا يجوز ان يكون تضاعف العذاب

~~والحلود فيه في معاملة الخمس فلو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما استحقوا العذاب عليها بعد المجوات~~
بسبب الترك والباقي شرطا لاقتضا استحقاق العقاب اجيب بانه لو كان للباقي مدخل في اقتضا
استحقاق العذاب لكان محرما وهو المطلوب الثانية قوله تعالى لم نك من المصلين وجه التمسك به
ان الله تعالى حكى عن الكفار انهم عللوا دخول النار بترك الصلوة والزكوة ولم يكذبهم الله تعالى فلم يكن تعليلهم
فيكون الظاهر حقيقة فيكون الصلوة والزكوة واجبة على الكفار والا لم يكن تركهما علة لدخول النار
وحمل المصلين على المعتقدين انصراف عن الحقيقة من غير ضرورة قال قالوا لو وقع لوجب
القضا قلنا القضا بامر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف والصحة ربط عقلي اقول
الحنفية قالوا تكليف الكفار بفروع الاسلام غير واقع لانه لو وقع لوجب عليهم قضا العبادات
والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الكفار لو كانوا مكلفين بالفروع لوجب عليهم
العبادات واذا وجب عليهم العبادات وجب عليهم القضا اجاب المصنف عنه بان
وجوب القضا لا يترتب على وجوب الادا بل القضا بامر جديد على ما سياتي تحقيقه وليس بين
وجوب القضا وبين وقوع التكليف ولا صحة التكليف ربط عقلي حتى يلزم من وقوع التكليف
بالعبادات او صحته وجوب قضايها ولهذا قد يثبت التكليف بوجوب العبادة دون
قضايها كوجوب الجمعة وبالعكس كصوم الحايض قال مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف
به في النهي كف النفس عن الفعل وعن ابي هاشم وكثير نفي الفعل قالوا كان مستدعا حصوله
منه ولا يتصور لانه غير مقدور له واجيب بمنع انه غير مقدور له كاحد قولي القاضي ورد
بانه كان معدوما واستمر فالقدرة تسمى اثرا عقلا وفيه نظر اقول المسئلة الثانية
في ان المكلف به يجب ان يشترط ان يكون فعلا اولا وذهب اكثر الاصوليين الى انه لا تكليف الا بفعل
والمصنف قد اقام الدليل على هذا وذهب الباقون انه يجوز التكليف بغير فعل فعلى المذهب
الاول المكلف به في النهي نفي النفس والدليل على ان نفي الفعل لا يكون مكلفا به انه لو كان نفي الفعل
مكلفا به لكان نفي الفعل مستدعي حصوله من المكلف والتالي ظ فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
التكليف طلب والطلب استدعا الحصول فيكون المكلف به مطلوبا والمطلوب مستدعي
حصوله واما انتفا التالي فلان استدعا الحصول فرع تصور وقوعه من المكلف ولا يتصور وقوع
نفي الفعل منه لانه غير مقدور عليه لانه نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا عليه واذا لم
يكن مقدورا عليه لم يتصور وقوعه اجيب عنه بانا لا نسلم بان نفي الفعل غير مقدور عليه
كما ذهب اليه القاضي ابو بكر في احد قوليه وهو ان نفي الفعل مقدور العبد ومكتسبه ولهذا يمدح
المكلف بترك الزنا ورد هذا الجواب بان الفعل كان معدوما قبل وجود المكلف وبعد
استمر العدم ولم يحصل بقدرته لانه لو حصل بقدرته لكان له اثر في ذلك النفي لان القدرة

يقتضي

اثرا عقلا ولا اثر للمكلف فيه لان نفي الفعل بعد وجود المكلف على حاله قبل وجوده ثم قال المصنف
وفي هذا الرد نظر لانا لا نسلم ان نفي الفعل وان كان متحققا قبل وجود المكلف الا انه بعد ان وجد
المكلف ودعاه نفسه الى الفعل ولم يطعها وكف نفسه عن الفعل يتبع هذا ابقا نفي الفعل وهو اثر قدرة
المكلف فيجوز ان يكون نفي الفعل مكلفا به من هذا الوجه قال مسئلة قال الاشعري لا ينقطع التكليف
بفعل حال حدوثه ومنع الامام والمعتزلة فان اراد الشيخ ان تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده ايضا وان
اراد ان تنجز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو مح ولعدم صحة الابتلا فيسقط فايدة التكليف
اقول المسئلة الثالثة في ان التكليف بفعل هل ينقطع عن المكلف حال حدوث الفعل ام لا
فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري لا ينقطع ومنع امام الحرمين والمعتزلة مذهب الشيخ وقالوا انه ينقطع
التكليف بالفعل حال حدوثه واختار المصنف المذهب الثاني وزيف قول الشيخ بان قال ان اراد
الشيخ بعدم انقطاع التكليف حال حدوث الفعل ان تعلق التكليف بالفعل لنفس التكليف لانه
بالشي امتنع انقطاعه عنه قبل فلا يلزم ان لا ينقطع التكليف بعد حدوث الفعل ايضا وهو باطل بالاجماع
وان اراد الشيخ ان تنجز التكليف اي كون المكلف مكلفا بالاتيان بالمكلف به باقيا حال حدوث
الفعل لزم ان يكون مكلفا بايجاد الموجود وهو مح وايضا لو كان التكليف بالاتيان بالمكلف به باقيا
حال حدوث الفعل لعدم صحة الابتلا وكل واحد منهما منتف قيل لا نسلم انه ان اراد ان تعلق التكليف
لنفسه بالفعل يلزم ان لا ينقطع بعد حدوث الفعل بتمامه وذلك لان المقتضي للتعلق هو الطلب
اذ هو معنى التكليف وبعد الفراغ من الفعل المطلوب ينقطع الطلب لان المفروغ عنه بعد الفراغ
غير مطلوب وكذا غيره لان الامر ليس للتكرار وفيه نظر لانه يلزم ان ينعدم الطلب القايم بذات
الله تعالى وهو مح ولقايل ان يقول مراد الشيخ ان المكلف حال حدوث الفعل مكلف بالاتيان بالكل المجموعي
لا بايجاد كل واحد من اجزا الفعل فلا يكون التكليف حال الحدوث تكليفا بايجاد الموجود لان الكل المجموعي
لا يوجد حال حدوث الفعل والابتلا صحيح حال حدوث الفعل لان المكلف لم يات بتمام الفعل
بعد وايضا لا نسلم انحصار فايدة التكليف فيما ذكرتم من الامتثال والابتلا فان قيل ما وجد من الفعل
فقد انقطع عنه التكليف فيكون التعلق التكليف بالباقي لا بالمجموع من حيث هو مجموع اجيب
بان التكليف بالذات قد تعلق بالمجموع من حيث هو مجموع ~~الحيث من التكليف بالذات~~ وباجزايه
بالعرض فما لم يحدث المجموع لا ينقطع عنه التكليف قال قالوا مقدور حينئذ فيصح
التكليف به قلنا بل يمتنع بما ذكرناه اقول قال الشيخ ومن تابعه الفعل حال حدوثه
مقدور وربما لا يباق سوا قلنا بتقدم القدرة على الفعل كما هو مذهب المعتزلة او لم نقل واذا كان
حال الحدوث مقدورا صح التكليف به اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم صحة التكليف
بل يمتنع لما ذكرنا من لزوم عدم انقطاع التكليف بعد تمام الفعل او لزوم ايجاد الموجود

وعدم الابتلاء ومما اورد على المصنف يعرف جوابه قال المحكوم عليه المكلف مسئلة الفهم شرط التكليف وقال به بعض من جوز المستحيل بعدم الابتلا لنا لو صح لكان مستدعا حصوله منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البهيمة لانهما سواء في عدم الفهم اقول الاصل الرابع المحكوم عليه وهو المكلف وفيه ثلث مسايل المسئلة الاولى في ان فهم المكلف هل هو شرط التكليف ام لا وذهب جمهور المحققين الى ان شرط المكلف ان يكون عاقلا يفهم الخطاب ووافقهم بعض من جوز التكليف بالمحال بناء على ان فايدة التكليف الابتلاء وهو لا يتصور في تكليف من لم يفهم الخطاب لانه انما يتصور التهيؤ للامتثال اذا فهم المبتلى الخطاب بخلاف التكليف بالمحال فانه يتصور التهيؤ للامتثال وان لم يكن الامتثال فيحصل فايدة التكليف التي هي الابتلاء وذكر المصنف دليلين على ان التكليف لا يصح بدون الفهم احدهما انه لو صح التكليف بدون فهم المكلف الخطاب لكان المكلف به مستدعى حصوله من المكلف طاعة اي على وجه الامتثال والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما تقدم من ان التكليف طلب والطلب استدعا الحصول واما انتفاء التالي فلان حصول المكلف به على وجه الامتثال مشروط بالقصد الى الامتثال الا بالقصد الى الامتثال انما يتصور بعد الفهم فكل خطاب متضمن للامر بالفهم فمن لم يفهم كيف يقال له افهم والثاني انه لو صح تكليف من لم يفهم الخطاب لصح تكليف البهيمة لان الذي لم يفهم الخطاب والبهيمة متساويان في عدم الفهم والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله قال قالوا لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه واجيب بان ذلك غير تكليف بل من قبيل الاسباب كقتل الطفل واتلافه اقول هذا دليل القايلين بجواز تكليف من لم يفهم الخطاب تقريره ان يقال لو لم يصح تكليف من لم يفهم الخطاب لم يقع لان الوقوع فرع الجواز والتالي باطل لان السكران لا يفهم الخطاب وهو مكلف لانه قد اعتبر طلاقه وقتله واتلافه اجاب المصنف عنه بان هذا غير تكليف بل من قبيل الاسباب التي هي احد انواع خطاب الوضع كاتلاف الصبي واتلاف البهيمة حيث ارسل بالليل واتلف الزرع فان الصبي والبهيمة لم يكونا مكلفين بل جعل فعلهما سببا لوجوب الضمان على معنى انه يجب على ولي الصبي اداؤها في الحال على الصبي بعد صيرورته بالغا ويجب على مالك البهيمة اداؤها كذلك السكران ليس مكلفا بشيء من الاحكام بل جعل الله تعالى طلاق السكران سببا لترتب حكم الطلاق عليه وكذلك باقي افعاله قال قالوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قلنا يجب تاويله اما مثل لا تمت وانت ظالم واما على ان المراد التمثل المنع السبب كالغضب اقول هذا دليل آخر على وقوع التكليف بدون فهم الخطاب وتوجيهه ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون يدل صريحا على ان السكران مكلف بالنهي عن الصلوة حالة السكر والسكران حالة السكر غافل لا يفهم الخطاب اجاب المصنف عنه بان هذه الاية لا تحمل على ظاهرها والا يلزم بطلان الدليل الذي ذكرنا على عدم جواز تكليف الغافل بل لا بد من التاويل ولها

هو

اوجه

تاويلان احدهما ان المراد النهي عن السكر حالة ارادة الصلوة ان كان نزول الاية قبل التحريم لا النهي عن الصلوة حالة السكر مثل ما يقال لا تمت وانت ظالم فان النهي عن الظلم عند الموت لا النهي عن الموت حالة الظلم الثاني ان المراد من السكران المتمثل وهو الذي ظهرت منه مبادي النشاط والطرب وما زال عقله وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تكامل فيكم العقل والفهم ويكون تسمية المتمثل بالسكران تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه وانما نهى الله تعالى عن الصلوة في تلك الحالة وان فهم المكلف الخطاب في تلك الحالة لان اتمام الخشوع ومحافظة اركان الصلوة على الوجه الصحيح كالغضبان قال مسئلة قولهم الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف وانما اريد التعلق العقلي لنا لو لم يتعلق به لم يكن ازليا لان من حقيقته التعلق وهو ازلي اقول المسئلة الثانية في ان الامر هل يتعلق بالمعدوم ام لا فقال الشيخ نعم وقالت المعتزلة لا وليس المراد من قولهم يجوز ان يتعلق الامر بالمعدوم ان المعدوم يجوز ان يكون مامورا بالاتيان بالمامور به حال كونه معدوما فان المجنون والصبي عندهم غير مامورين وهما اقرب الى درجة المامورين من المعدوم بل المراد التعلق المعنوي وهو تعلق الطلب القايم بذات الله تعالى بالمعدوم الذي هو ثابت في علم الله تعالى في الازل بمعنى انه اذا وجد واستعد لفهم الخطاب يكون مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب والدليل على ذلك انه لو لم يتعلق الامر بالمعدوم بالمعنى المذكور لم يكن الامر ازليا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعلق بالغير جزء من حقيقة الامر فاذا لم يجز التعلق بالمعدوم لم يكن التعلق حاصلا في الازل ضرورة كون المكلف معدوما في الازل واذا لم يكن التعلق حاصلا لم يكن الامر حاصلا في الازل ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء فلا يكون الامر ازليا واما بيان انتفاء التالي فلما تبين في الكلام من ان خطاب الله تعالى قديم فقوله لان من حقيقته التعلق اشارة الى بيان الملازمة وقوله وهو ازلي اشارة الى نفي التالي قال قالوا امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال قلنا محل النزاع وهو استبعاد ومن ثمه قال ابن سعيد انما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال العدم الامر المشترك واوردنا انواعه تستحيل وجوده اقول المعتزلة قالوا لا يجوز ان يكون الامر ازليا وذلك لان كل واحد من الامر والنهي والخبر لو كان ازليا لكان له متعلق موجود لان كلا منها يستحيل بدون متعلق موجود لان التعلق لا بد وان يكون له وجود في الجملة اعم من ان يكون علميا او خارجيا فلا يلزم انتفاء التالي لان المتعلق الذي هو معدوم في الخارج ثابت في علم الله تعالى ازلا وان اريد ان المتعلق لا بد وان يكون موجودا في الخارج فلا نسلم الملازمة وقوله لان كل واحد منها يستحيل بدون متعلق موجود في الخارج مستبعد والاستبعاد لا يدل على الامتناع ومن اجل الاستبعاد تحقق الامر بدون متعلق موجود في الخارج سامع للخطاب قال عبد الله بن سعيد من اصحابنا ان الامر والنهي والخبر انما يتصف كلام الله بها فيما لا يزال الذي هو نقيض الازل ولم يثبت في الازل شيء منها فلا يكون واحد

هو محل النزاع ... ان وجود الامر بدون متعلق موجود



٦٢

منها قديما بل القديم الامر المشترك بين الثلثة الذي هو الكلام فقد جمع بين المصلحتين اثبات الكلام في الازل والحكم بحدوث الامر والنهي والخبر الموجب لرفع الاستبعاد واورد على قول عبد الله بن سعيد ان الامر والنهي والخبر انواع الكلام ولا نوع له سواه نحو يستحيل وجود الكلام في الازل على تقدير كون انواعها حادثة لان الجنس لا يوجد الا في احد انواعه واذا لم يتحقق واحد من انواعه في الازل لم يتحقق هو فيه قال قالوا التعدد قلنا التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا اقول هذا دليل آخر للمعتزلة على ان الامر والنهي والخبر لا تكون قديمة توجيهه ان يقال لو كان الامر والنهي والخبر قديمة يلزم التعدد في كلام الله تعالى في الازل ضرورة كونها انواعا للكلام والتالي باطل لان الجمهور اتفقوا على ان كلام الله تعالى واحد في الازل لا تعدد فيه وان تناول جميع معاني الكتب الالهية المنزلة الى رسله كما ان علمه واحد وهو مع وحدته محيط بجميع الاشيا فيلزم بطلان المقدم تقرير الجواب ان يقال التعدد الذي يكون في الكلام هو التعدد باعتبار المتعلقات التي هي الامر والنهي والخبر والتعدد باعتبار المتعلقات لما كانت اعتباريا لا يوجب التعدد بحسب الوجود والجمهور قد اتفقوا على ان التعدد بحسب الوجود غير واقع في الازل لا التعدد الاعتباري ومعنى كون كلامه واحدا بحسب الذات ومتعددا باعتبار المتعلقات ان الكلام في نفسه واحد فباعتبار ان يكون متعلقا بما لو فعل استحق فاعله المدح وان ترك استحق الذم يكون امرا وباعتبار كونه متعلقا بما لو ترك استحق تاركه المدح وان فعل استحق الذم يكون نهيا وباعتبار ان يكون متعلقا بما لا طلب فيه يكون خبرا قال مسئلة يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت وخالف الامام والمعتزلة ويصح مع جهل الامر اتفاقا اقول المسئلة الثالثة في ان التكليف بفعل علم الامر انتفا شرط وقوع ذلك الفعل عن المكلف عند وقته ام لا فذهب اكثر الاصوليين الى صحته والجل مثل هذا التكليف يعلم المكلف قبل وقت الفعل فلو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه من المكلف لم يتمكن المكلف من العلم بكونه مكلفا به قبل الوقت ضرورة توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفا به قبل الوقت على العلم بتحقق شرط وقوع الفعل منه عند الوقت وخالفهم امام الحرمين والمعتزلة ويصح التكليف بما جهل الامر انتفا شرط وقوعه من المكلف عند الوقت بالاتفاق كما اذا قال السيد لعبده صم غدا فان هذا مشروط ببقا العبد غدا وهو مجهول للامر قال لنا لو لم يصح لم يعص احد ابدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من ارادة قديمة او حادثة وايضا لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه بعده ومعه منقطع وقبله لا يعلم فان فرضه متسعا فرضناه زمنا فلا يعلم ابدا وذلك باطل وايضا لو لم يصح لم يعلم ابرهيم عليه السلام وجوب الذبح والمنكر معاند اقول لما فرغ من تحرير محل النزاع شرع في اثبات ما هو الحق عنده

وموجه صحة التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه وبينه بثلثة وجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يعص احد من المكلفين ابدا بترك فعل من الافعال والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان وقوع كل فعل من الافعال مشروط بارادة قديمة وهي الارادة القائمة بذات الله تعالى كما هو مذهب الجماعة او بارادة حادثة وهو ارادة الخلق كما هو مذهب المعتزلة فاذا ترك الفاعل الفعل فقد علم الله تعالى انه لا يريد وقوع ذلك الفعل فلا يكون هو مكلفا بذلك الفعل فلا يكون عاصيا بتركه الثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يعلم تكليف اصلا والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكليف ينقطع بعد الفعل بالاتفاق ومع الفعل عند المعتزلة فلا يكون العلم بالتكليف بعد الفعل ومعه لان العلم لا يكون على خلاف الواقع وقبل الفعل لا يجزم بوقوع الشرط عند وقت الفعل واذا لم يجزم بوقوع الشرط لم يجزم بوقوع المشروط فلا يعلم التكليف قبل الفعل واذا لم يعلم قبل الفعل ومعه وبعده لم يعلم اصلا قوله فان فرضه متسعا اشارة الى سوال وارد على الملازمة توجيهه ان يقال لا نسلم انه لو لم يصح التكليف على الوجه المذكور لم يعلم تكليف اصلا وذلك لانا نفرض التكليف بالفعل موسعا كالواجب الموسع فانه ان انقضى من الوقت القدر الذي يتمكن المكلف من الاتيان بالفعل الواجب ولم يات به فقد علم المكلف التكليف بالفعل لانه يعلم حينئذ انه تمكن من الفعل تقرير الجواب ان يقال نفرض زمنا اي نجري الوقت الموسع الى ما قبله ومعه وبعده ونقول التكليف لم يعلم قبل اول الزمان الموسع ان وقع الفعل فيه ولا بعده لانقطاع التكليف وقس على هذا باقي الاجزا الثالث لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يكن ابرهيم عليه السلام مكلفا بالذبح لان الله تعالى علم انتفا شرط وقوعه واذا لم يكن مكلفا بالذبح لم يكن عالما به اما بيان بطلان التالي فلانه عليه السلام لو لم يعلم وجوب الذبح لم ياخذ في مقدماته من الاضجاع والتل للجبين وامرار المدية ومن انكر علم ابرهيم بوجوب الذبح فهو معاند للحق مكابر قال وقال القاضي الاجماع على حصول الوجوب والتحريم قبل التمكن اقول احتج القاضي على صحة التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه وقال الاجماع منعقد قبل ظهور المخالف على ان كل واحد من الوجوب والتحريم قد تحقق قبل التمكن من الفعل فلو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل لجواز انتفا شرط الوقوع عند الوقت قال لو صح لم يكن الامكان شرطا فيه واجيب بان الامكان المشروط ان يكون مما يتاتى فعله عادة عند وقته واستجماع شرائطه والامكان الذي هو شرط الوقوع محل النزاع وبانه يلزم ان لا يصح مع جهل الامر اقول قالت المعتزلة لو صح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يكن امكان المكلف به شرطا في التكليف واللازم باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم

فائدة التكليف ليست باستعمال فائدة التكليف تحقق هاهنا وهو انما علم المامور قوله وهذا يطيع بعضا ادا علم الامر فيتحقق فائدة التكليف لان المامور يطيع بالعزم والبشر ويعصي بالكراهة

بيان الملازمة ان الفعل الذي علم الامر انتفاء شرط وقوعه ليس بممكن لان العلم بعدم الشرط يكشف عن تحقق عدم الشرط والا لم يكن العلم علما وعدم الشرط يستلزم امتناع المشروط اجاب المصنف عنه بجوابين احدهما نقض اجمالي والاخر نقض تفصيلي اما الاول فتقريره ان يقال الامكان الذي هو شرط صحة التكليف هو ~~محل النزاع حاصل عندنا لان هذا الامكان~~ هو ان يكون المكلف به مما يتاتى فعله عادة عند دخول وقته واستجماع شرايطه والفعل الذي علم الامر انتفاء شرط وقوعه ممكن بهذا المعنى فانه عند دخول وقته واستجماع شرايطه يتاتى وقوعه من المكلف وامتناعه بسبب انتفاء شرط وقوعه لا ينافي هذا الامكان بل الامكان الذي هو شرط وقوع الفعل ينافي امتناعه بسبب انتفاء شرط وقوعه قال — قالوا الوجه لصح مع علم المامور واجيب بانتفاء فائدة التكليف ولهذا يطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهة اقول — المعتزلة قالوا ايضا لو صح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه لصح التكليف بما علم المامور انتفاء شرط وقوعه قياسا عليه والجامع كون كل واحد منهما معلوما عدم حصوله والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم اجاب المصنف عنه بالفرق فان صح محل الوفاق انما لا يصح التكليف به لانتفاء فائدة التكليف لان فائدة التكليف اما الامتثال او العزم عليه واذا علم المامور امتناع الفعل يمتنع الامتثال منه ولم يعزم على الفعل فلا يطيع ولا يعصي بخلاف محل النزاع فانه اذا لم يعلم المامور امتناع الفعل قد يطيع بالعزم والبشر وقد يعصي بالترك والكراهة قال — الادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهي راجع الى الكلام النفسي وهي نسبة بين مفردين قايمة بالمتكلم والعلم بالنسبة ضروري ولولم تقم به كانت النسبة الخارجية اذ لا غيرهما والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وهذه متوقفة اقول — قد ذكر في صدر الكتاب ان هذا المختصر منحصر في المبادي والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح ولما فرغ عن المبادي شرع في الادلة الشرعية وقدمها على الاجتهاد والترجيح لانه ما لم يعرف الادلة واقسامها واحكامها لم يتمكن من معرفة كيفية استثمار الحكم ولا ترجيح بعضها على بعض والادلة قدم تفسيرها والمراد بالشرعية ان يكون طريق معرفة دلالتها مستفادا من الشرع ولا فرق بين السمعية والشرعية عند الفقهاء والاصوليين وانما انحصر الدليل الشرعي في الخمسة المذكورة لان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول عليه السلام او لا والاول اما ان يكون معجزا وهو الكتاب او لا وهو السنة ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني وهو الذي لا يكون واردا من جهة الرسول عليه السلام اما ان يكون صادرا ممن لا يجوز عليه الخطاء وهو الاجماع او لا والثاني اما ان يكون حمل فرع على اصل لعلة مشتركة بينهما وهو القياس او لا وهو الاستدلال وهذه الدلايل الخمسة راجع الى الكلام النفسي لان اصلها الكتاب اما السنة فلقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واما الاجماع فلان اصلها اما الكتاب او السنة وعلى التقديرين يلزم رجوعه الى الكتاب واما القياس والاستدلال فلان كلا منهما راجع

راجع الى معقول الكتاب او السنة او الاجماع وعلى التقادير يلزم رجوعه الى الكتاب والكتاب بالحقيقة هو الكاشف عن الكلام النفسي القايم بذات الله فيكون الجميع راجعا الى الكلام النفسي وهو نسبة بين مفردين قايمة بالمتكلم اما ان الكلام النفسي نسبة فالعلم به ضروري واما كون النسبة بين مفردين قايمة بالمتكلم فلانها لو لم تكن النسبة بين مفردين بالمتكلم لكانت النسبة بينهما خارجية اي خارجة عن المتكلم اذ لا غيرهما لانها اما ان تكون قايمة بنفس المتكلم او لا تكون قايمة بها والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلان النسبة بين مفردين يتوقف حصولها على تعقل مفرديها ولا شيء من الخارجية يتوقف حصولها على تعقل شيء فهذه النسبة لا تكون خارجية فتكون قايمة بالمتكلم قال — الكتاب القران وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وقولهم ما نقل بين دفتي المصحف تواترا حد الشيء بما يتوقف عليه لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القران اقول — لما كان الكتاب اصلا للادلة الشرعية قدم ذكره ثم قدم السنة على الاجماع لانها اصله ثم قدم الاجماع على القياس لكون الاجماع سالما عن الخطاء وذكر في الكتاب مقدمة وثلث مسايل وخاتمة اعلم ان الكلام يطلق على الالفاظ الدالة على ما في النفس تقول سمعت كلام فلان وقد يطلق على مدلول الالفاظ وهي المعاني التي في النفس كما قيل ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا والاصولي يبحث في الكلام بالمعنى الاول والمتكلم يبحث في الكلام بمعنى الثاني ولذلك اعرض المصنف عن الكلام النفساني وقيد في تعريف الكتاب الذي هو القران الكلام بالمنزل ليخرج النفساني وايضا يخرج عنه كلام البشر وقوله للاعجاز وهو قصد اظهار صدق دعوى النبي الرسالة عن الله تعالى يخرج الكلام المنزل الذي ليس للاعجاز كالاحاديث الربانية والكتب المنزلة على الانبياء ان لم يقل يكون نزولها للاعجاز وقوله بسورة منه واراد بعضا مخصوصا وهي في القدر الكوثر التي هي اقصر سورة يخرج الاية وبعضها وايضا يخرج الكتب المنزلة من غير القران ان انزالها للاعجاز لانها وان كانت للاعجاز لكن لم يكن الاعجاز بسورة منه فصار هذا التعريف منطبقا على مجموع القران ويلزم منه ان لا يسمى بعض القران قرانا الا بالمجاز وقول الاصوليين في حد الكتاب ما نقل الينا بين دفتي المصحف نقلا متواترا حد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان معرفة ما نقل الينا نقلا متواترا يتوقف على وجود المصحف وعلى ما نقل فيه لان الذي نقل الينا نقلا متواترا لا يتصور كونه منقولا الا بعد وجود المصحف وبعد النقل ووجود المصحف ونقله فرع تصور القران لان وجود المصحف فرع على اثبات الشيء والايات فيه واثباتها فرع على تصورها وكذا النقل المضاف الى ما بين دفتي المصحف لا يمكن الا بعد تصوره فيكون معرفة ما نقل الينا متواترا موقوفة ~~على تصور القران~~ على وجود المصحف ونقله وهما موقوفان على تصور القران فيكون معرفة ما نقل الينا متواترا موقوفة على تصور القران لان الموقوف

على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيكون تعريف القرآن به تعريفا للشيء بما يتوقف عليه وهو باطل قال بعض الشارحين في تقرير المصنف اعترض على هذا الحد بلزوم الدور فان الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوق بتصور القرآن لما عرف من ان التصديق مسبوق بالتصور فلو عرف القرآن بهما لزم الدور وهذا الكلام مع مخالفته لما في المتن لا توجيه له اصلا اما كونه مخالفا لما في المتن فلان المصنف لم يقل ان الحكم بوجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن بل قال وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن واما انه لا توجيه له اصلا فلان قوله الحكم بوجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن غير مستقيم قوله لما عرف ان التصديق مسبوق بالتصور قلنا هذا مسلم ولكن لا يفيد ههنا لان الحكم بوجود المصحف مسبوق بتصور المصحف والوجود لا بتصور القرآن وعلى تقدير ان يكون الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوقا بتصور القرآن لا نسلم انه لو عرف القرآن بالمصحف والنقل يلزم الدور وانما يلزم ان لو عرف القرآن بالحكم بوجود المصحف ونقله واعلم ان التعريف الذي زيفه المصنف ذكره حجة الاسلام في المستصفى ولقائل ان يدفع التزييف بالعناية بان يقول هذا التعريف انما ذكره الغير للمثبت والاثبات والنقل لا يستدعيان تصور القرآن الا بالنسبة الى المثبت قال

مسئلة ما نقل آحادا فليس بقرآن للقطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله اقول المسئلة الاولى في بيان ان ما نقل آحادا فليس بقرآن وذلك لانا قاطعون بان العادة تقضي بان مثل هذا الكتاب الذي يكون هاديا للخلق معجزا على وجه لو اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بسورة من مثله لم يقدروا عليه يقتضي ان يتواتر في تفاصيله اي في اصله واجزائه ووضعه وترتيبه ومحله اذ الدواعي تتوفر على نقله الى ان يصير شايعا مستفيضا متواترا فما لم يبلغ الى حد التواتر يقطع بانه ليس من القرآن قال وقوة الشبهة في مثل بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين والقطع انها لم تتواتر في اوائل السور قرآنا فليست بقرآن فيها قطعا كغيرها وتواترت بعض آية في النمل فلا مخالف اقول اعلم ان الائمة اجمعوا على ان التسمية في قوله تعالى في النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن ثم اختلفوا في انها هل هي من القرآن في اوائل السور سوى التوبة ام لا فقال الشافعي رحمه الله انها من القرآن في اوائل السور ثم تردد في انها هي تكون في اول كل سورة آية براسها او هي مع اول آية من السورة آية وذهب الاصحاب من حمل التردد على انها هل هي من القرآن في اول كل سورة او لا وقال حجة الاسلام حمل التردد بقول الشافعي على الاول اصح وقال فريق من الاصوليين منهم القاضي ابو بكر انها ليست من القرآن في اوائل السور واما ابو حنيفة رحمه الله فلم ينص على انها من القرآن في اوائل السور ام لا وقال يخفيها في الصلوة اذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف وقوة الشبهة الى قوله

ن

الى قوله من الجانبين يمكن ان يكون جوابا لسؤال توجيهه ان يقال اما ان يحكم بكون التسمية من القرآن في اوائل السور او يحكم بانها ليست من القرآن فيها واياما كان يلزم تكفير طائفة من الملين لانه يلزم اما جعل ما ليس بقرآن قرآنا او انكار ما هو من القرآن وكل واحد منهما موجب للكفر وتقرير الجواب ان يقال لم يلزم تكفير واحد من الفريقين لان قوة الشبهة من الجانبين منعت من التكفير من الجانبين فان قيل عند المصنف ان الدليل الدال على كون التسمية في اوائل السور ليست بقرآن قطعي فلا يصح اطلاق قوة الشبهة على ذلك الدليل لان قوة الشبهة انما يطلق عند تعارض الادلة الظنية اجيب عنه بان ذلك الدليل وان كان قطعيا عنده لكنه عند الخصم ليس بقطعي فههنا الاعتبار صح اطلاق الشبهة عليه قال بعض الشارحين والاولى ان يقال ان التكفير انما يلزم عند مخالفة القطعي ولا مخالفة للقطعي ههنا وفيه نظر لان هذا الجواب لا يستقيم على مذهب المصنف لان مذهبه ان القطعي دال على انها في اوائل السور ليست بقرآن ثم ذكر المصنف انها في اوائل السور ليست بقرآن ~~ثم ذكر المصنف انها في اوائل السور~~ قطعا لانا نقطع بانها لم تتواتر ~~قرآنا~~ كونها قرآنا في اوائل السور وكل ما لم يتواتر لا يكون قرآنا قطعا فالتسمية لا يكون قرآنا قطعا ولا مخالف في انها قرآن في سورة النمل كغيرها الذي لم يتواتر وذكر انها قد تواترت بعض آية في سورة النمل لان المتواتر مقطوع والمقطوع لا مخالف فيه

قال قولهم ~~في اوائل السور~~ يقابله اقول اعلم ان القائلين بان التسمية في اوائل السور من القرآن ذكروا دليلين احدهما ان التسمية في اوائل السور مكتوبة بخط المصحف بحيث لم يميز بين خط التسمية وخط المصحف ولم ينكر احد من الصحابة فيكون من القرآن لانها لو لم يكن من القرآن لمنع الصحابة من ان يكتب بخط المصحف لانهم بالغوا في حفظ القرآن وصيانته وتمييز ما ليس منه حتى منعوا من كتبة اسامي السور مع القرآن ومن التعشير والنقطة كيلا يختلط بالقرآن غيره والثاني انه نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال سرق الشيطان من الناس آية الى ان ترك التسمية في اول كل سورة ولم ينكر عليه احد فذلك قوله مع عدم الانكار على انها من القرآن في اوائل السور اجاب المصنف عن هذين الدليلين بانهما لا يفيدان لانهما ظنيان وما يقابلهما وهو انها لو كانت قرآنا لتواترت قطعي والظني لا يعارض القطعي اذا كان مقابله قطعيا فقوله قولهم مبتدأ وقوله لا يفيد خبره قال قولهم اشتراط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن منه مثل ويل وفباي اقول هذا اشارة الى جواب ايراد على ما اجاب به المصنف عن الدليلين تقرير الايراد ان يقال لا نسلم ان الدليل القطعي دال على ان التسمية في اوائل السور ليست بقرآن قوله لانا نقطع بانها غير متواترة في اوائل السور قلنا التسمية في اوائل السور وان لم يتواتر كونها من القرآن لم يلزم ان لا يكون قرآنا لان ثبوت التسمية في القرآن متواتر قطعا لا نزاع فيه والتواتر في المحل والوضع ليس بشرط بعد ثبوت مثل ما هو من القرآن بحسب المتن والحاصل ان التواتر

يشترط في ثبوت ما هو من القرآن بحسب المتن ولا يشترط في محله ووضعه وترتيبه بل يكفي فيها نقل
الاحاد فالتسمية وان لم يتواتر في اوايل السور قرآنا لم يلزم ان لا يكون قرآنا قطعا فلا يدل القاطع
على انها ليست من القرآن في اوايل السور تقرير الجواب ان يقول القول بان التواتر لا يشترط في المحل
والوضع ضعيف ومع ضعفه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن
من المكرر مثل ويل يومئذ للمكذبين ومثل فبأي آلاء ربكما تكذبان اما بيان ضعفه فهو ان العادة تقضي
بتواتر المتن والمحل والوضع والترتيب في ما هو مثل القرآن من غير فرق اما لزوم بيان جواز سقوط
كثير من القرآن المكرر فلانه اذا لم يشترط التواتر في المحل جاز ان لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة وكل
ما لم يتواتر جاز ان لا يصل الينا وما جاز ان لا يصل الينا جاز سقوطه اما بيان لزوم جواز اثبات كثير
مما ليس بقرآن من المكررات فلانه اذا تواتر بعض من القرآن بحسب المتن فبعد ذلك يجوز اثبات
ذلك البعض في المواضع بنقل الاحاد فجاز ان يكون بعض افراد المكرر قرآنا ثبت بالتواتر وبعضها غير
قرآن ثبت بنقل الاحاد وكل واحد من الجوازين منتف قطعا فيلزم انتفاء عدم اشتراط التواتر بحسب
المحل قوله مبتدأ وقوله ضعيف خبره وقوله يستلزم جواز سقوط خبر بعد خبر وقوله
وجواز اثبات عطف على قوله جواز سقوط قال لا يقال نحن ولكنه انتفى تواتر ذلك لانا نقول
لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم نقطع بانتفاء السقوط ونحن نقطع بانه الجور والدليل ناهض وانه يلزم
جواز ذلك في المستقبل وهو باطل اقول هذا ايراد على ما اجاب به المصنف عن الايراد الاول تقريره
ان يقال لا نسلم انه لا يجوز الاسقاط والاثبات بل يجوز ان يتحقق مانع يمنعها لكن قد انتفى تواتر التكرار
فيما هو مكرر والتواتر ممتنع لان الموجب للقطع بانتفاء سقوط المكرر هو تواتر المكرر المانع عن جواز السقوط
وليس كذلك لانا نقطع بانتفاء سقوط المكرر من القرآن سواء قطع النظر عن اتفاق تواتره او لم يقطع
والدليل قائم على انتفاء جواز السقوط وهو ما سبق من وجوب اشتراط التواتر فيما هو من القرآن
الثاني انه لو كان ما ذكرتم يلزم جواز ذلك اي جواز كل واحد من السقوط والاثبات في الزمان المستقبل
وذلك لان الجواز وان انتفى في الزمان الحاضر بسبب اتفاق التواتر لكن جاز ان ينتفي التواتر في الزمان
المستقبل فيلزم جواز السقوط والاثبات فيه قال مسئلة القراءات السبع متواترة لنا لو لم يكن
لكان بعض القرآن غير متواتر كملك ومالك ونحوهما وتخصيص احدهما تحكم باطل لاستوائهما اقول
المسئلة الثانية في ان القراءات السبع متواترة والمراد من القراءات السبع القراءات المنسوبة الى القراء
السبعة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي بشرط صحة اسنادها اليهم
واستقامة وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها كملك بغير الالف
الذي نسب الى نافع وابن كثير وابن عامر وحمزة وابي عمرو باسناد صحيح مكتوبا في مصحفهم بغير
الالف مستقيما وجهه في العربية وكمالك بالالف الذي نسب الى الكسائي وعاصم باسناد صحيح

ايضا

ايضا مكتوبا في مصحفهما بالالف مستقيما وجهه في العربية والدليل على ان القراءات السبع انها لو لم
تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان بعض القرآن
كملك ومالك قرأ احدهما بعض القراء وقرأ بالآخر بعضهم فاما ان يكون كل واحد منهما متواترا فيلزم
ان يكون بعض القرآن غير متواتر اذ التقدير ان بعضها غير متواتر او يكون بعضها قرآنا دون بعض
وهو تحكم باطل لان كل واحد منهما مساو في كونه قرآنا وعدمه او لا يكون واحد منهما بقرآن فيلزم
ان لا يكون بعض القرآن قرآنا وهو باطل قال مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام ثلاثة
ايام متتابعات واحتج به ابو حنيفة لنا ليس بقرآن والخبر يصح العمل به قالوا يعني احدهما فيجب
قلنا يجوز ان يكون مذهبا وان سلم فالخبر المقطوع بخطأه لا يعمل به وسلم قرآنا خطأ اقول
المسئلة الثالثة في ان العمل بالشاذ وهو ما نقل احادا غير جائز مثل فصيام ثلاثة ايام متتابعات
فان زيادة متتابعات بعد قوله ايام نقل احادا فلا يجوز ان يحتج به على وجوب التتابع في صوم
كفارة اليمين لنا انه لا يصح العمل به لانه ليس بقرآن اذ لم يتواتر ولا خبر يصح العمل به لانه ليس
بقرآن اذ لم يتواتر ولا خبر يصح العمل به لان الخبر الذي يصح العمل به ما رواه الراوي مصرحا على انه
خبر عن الرسول صلعم وهذا ليس كذلك قال الحنفية يتعين احدهما اما القرآن واما خبر الاحاد
لانه ان ثبت كونه قرآنا فذاك وان لم يثبت كونه قرآنا فلا اقل من كونه خبر الواحد وعلى التقديرين
يجب العمل به اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم انه يتعين احدهما لانا لا نسلم انه اذا لم يثبت قرآنا يجب
ان يكون خبر الواحد وذلك لان الراوي لم يذكره على ان يكون خبرا لجواز ان يكون مذهبا للراوي
وذكره بيانا للمعتقد ولئن سلمنا انه اذا لم يثبت كونه قرآنا يجب ان يكون خبرا لكن لا نسلم صحة العمل به
لانه مقطوع بخطأه لانه نقله قرآنا وهو ليس بقرآن قطعا والخبر المقطوع بخطأه لا يصح العمل به
قال المحكم هو المتضح المعنى والمتشابه مقابله اما لاشتراك او اجمال او ظهور تشبيه والظاهر
الوقف على والراسخون في العلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد اقول لما فرغ من المسائل الثلث
شرع في الكتاب بذكر المحكم والمتشابه لان القرآن يشملهما كما قال الله تعالى آيات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات والمحكم المتضح المعنى بحيث لا يتطرق اليه اشكال ولا التباس والمتشابه مقابله
وهو ما التبس معناه على السامع اما الاشتراك مثل قوله ثلثة قروء او لاجمال في مفهوم المتواطي
مثل ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة او ظهور تشبيه مثل والسموات مطويات بيمينه ومثل يد الله
فوق ايديهم ولما وقع في قوله تعالى والراسخون في العلم اشتباه في ان الواو للعطف او للاستيناف
فيكون الوقف على والراسخون في العلم اي الظاهر على ان الواو للعطف لا للاستيناف فيكون معنى
والراسخون في العلم لا يعلم الا الله لانه لو كان للاستيناف لزم الوقف على الا الله فيجب ان لا يعلم
الراسخون في العلم تأويله فيكون الخطاب به خطابا بما لا يفهم وهو بعيد فان قيل لو كان الواو للعطف

للزم ان يكون قوله تع يقولون امنا حالا للراسخون فقط لامتناع ان يقول سبحانه وتع آمنا
فيلزم اختصاص المعطوف بالحال يجوز حيث لا لبس قال ـــ مسئلة الاكثر على انه لا يمتنع عقلا
على الانبيا معصية وخالف الروافض وخالف المعتزلة الا في الصغاير ومعتمدهم التقبيح العقلي والاجماع
على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على الصدق وجوزه القاضي غلطا وقال
دل على الصدق اعتقادا واما غيره من المعاصي فالاجماع على عصمتهم من الكباير وصغاير الخسة والاكثر على
جواز غيرهما اقول ـــ لما فرغ من الكتاب شرع في السنة وذكر احكامها في اربع مسايل المسئلة الاولى
في بيان ان الانبيا هل هم معصومون ام لا وهذه المسئلة كالمقدمة للمسايل الاخر وذلك لان السنة لما كانت
منقسمة الى الافعال والاقوال والتقارير وجب ان يبحث اولا عن الافعال والاقوال في انها هل يكون حجة
يجب علينا التاسي بها ام لا وذلك انما يتحقق بعد بيان عصمتهم فنقول ذهب اكثر الاصوليين
الى انه لا يمتنع عقلا ان يصدر قبل البعثة من الانبيا معصية صغيرة كانت او كبيرة وخالفهم الروافض
مطلقا اي لا يجوز ان يصدر عنهم قبل البعثة معصية صغيرة كانت او كبيرة وخالفهم المعتزلة الا في الصغاير
اي لا يجوز ان يصدر عنهم الكباير ويجوز ان يصدر عنهم قبل البعثة الصغاير ومعتمد الفريقين التقبيح العقلي
لان ارسال من لم يكن معصوما من الكباير كما هو عند المعتزلة ومن الكباير والصغاير كما هو مذهب الروافض
يوجب التنفير عنه وهو مناف لمقتضى الحكمة فيكون قبيحا عقلا واما بعد البعثة والرسالة فالاجماع
منعقد على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام وما يتعلق بها لان المعجزة قد دلت على صدقهم فيها فلو
جاز كذبهم فيها لبطلت دلالة المعجزة واختلفوا في جواز صدور الكذب عنهم غلطا فجوزه القاضي وقال
دلالة المعجزة على صدقهم فيما صدر عنهم قصدا او اعتقادا وما صدر عنهم غلطا فالمعجزة لا تدل على صدقه
فيه واما غير الكذب من المعاصي فالاجماع منعقد على عصمتهم من الكباير مطلقا والصغاير الدالة على خسة
فاعلها ونقص مروته كسرقة كسرة واما غير الكباير والصغاير الخسية فالاكثر على جواز صدوره عنهم
قال ـــ مسئلة ما وضح فيه امر الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب او تخصيصه كالضحى والوتر
والتهجد والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على اربع فواضح وما سواهما ان وضح انه بيان بقول
او قرينة مثل صلوا وخذوا او كالقطع من الكوع والغسل الى المرافق فاعتبر اتفاقا وما سواه ان
علمت صفته فامته مثله وقيل في العبادات وقيل كما لم يعلم وان لم يعلم فالوجوب والندب والاباحة
والوقف والمختار ان ظهر قصد القربة فندب والا فمباح اقول ـــ المسئلة الثانية في ان فعل الرسول
عم هل يدل على شرع مثل ذلك الفعل بالنسبة الينا ام لا الفعل الصادر عن الرسول لا يخ اما ان يتضح
فيه امر الجبلة اي يكون مقتضى طبع الانسان وجبلته ام لا والاول كالقيام والقعود والاكل والشرب
والثاني لا يخ اما ان يتضح فيه تخصيصه عم بحكم ذلك الفعل او لا والاول كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة
وتخيير نسايه بينه وبين زينة الدنيا فانه عم خص بوجوب هذه عليه وكالوصال والزيادة

على

الثانية م

صلى الله عليه وسلم

على اربع فانه عم مخصوص باباحتها له فهذه ثلثة اقسام والاولان واضح امرهما لا نزاع لاحد فيهما فان
الاول منهما حكمه وحكم امته فيه الاباحة والثاني مختص به لسنا متعبدين به واما الثالث وهو الذي لم يتضح
فيه امر الجبلة ولا تخصيصه لا يخ اما ان يتضح فيه انه بيان لقول مجمل اولا والاول اعتبر اتفاقا في مقتضى القول
المجمل سوا وضح كونه بيانا بقول كالافعال الصادرة عن الرسول عم في الصلوة والحج فانه وضح كونها بيانا
بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او وضح كونها بيانا بقرينة كما اذا ورد لفظ مجمل
ولم يبينه حتى وقعت الحاجة الى بيانه ففعل فعلا صالحا للبيان فانه وضح كون ذلك الفعل الصالح بيانا
لذلك القول المجمل بقرينة الحال كقطع يد السارق من الكوع فانه بيان لاية السرقة بقرينة الحال وكغسل
اليد مع المرفق فانه ايضا بيان لقوله تع وايديكم الى المرافق والثاني وهو الذي لم يتضح كونه بيانا لقول
مجمل لا يخ اما ان يعلم صفة الفعل من الوجوب والندب والاباحة اولا فان علم صفته فامته مثله في حكم
ذلك الفعل سوا كان عبادة او غيرها عند اكثر الاصوليين وهو المختار عند المصنف وقيل ان كان الفعل
عبادة فامته مثله فيها والا فلا وهذا مذهب ابي علي بن خلاد وقيل كما لم يعلم اي حكم ما علم صفته كحكم
ما لا يعلم صفته واما اذا لم يعلم صفته فقد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب الاول الوجوب وهو مذهب
ابن سريج وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة الثاني الندب وهو مذهب
امام الحرمين وقد قيل انه احد قولي الشافعي الثالث الاباحة وهو مذهب مالك الرابع التوقف
وهو مذهب حجة الاسلام وجماعة من اصحاب الشافعي الخامس التفصيل بانه ان ظهر منه
قصد القربة فندب والا فمباح وهو المختار عند المصنف فتبين من هذا ان افعاله عم على خمسة اقسام
ثلثة منها لم يقع فيها نزاع واثنان منها وهما الاخيران اعني ما علم صفته وما لم يعلم فقد اختلفوا فيهما
قال ـــ لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وقوله تع فلما قضى الى اخرها
واذا لم يعلم وظهر قصد القربة ثبت الرجحان فلزم الوقوف عنده والوجوب زيادة لم تثبت
واذا لم يظهر فالجواز والوجوب والندب زيادة لم تثبت وايضا المانع الحرج بعد قوله زوجناكها
فيثبت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب اقول ـــ لما فرغ عن تحرير المذاهب شرع
في الاحتجاج عليها فبدا باثبات المذهب المختار عنده في القسمين وتمسك بوجهين في اثبات ان
ما علم صفته فامته مثله الاول الاجماع وبيانه انا نقطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم
صفته من الوجوب والندب والاباحة عند كل حادثة ويقتدون بالرسول عم في ذلك الفعل من
غير نكير احد منهم كرجوعهم الى تقبيله عم الحجر الاسود والى تقبيله عم القبلة وهو صايم وذلك دليل
اجماعهم على ان حكم الامة حكمه عم في الفعل الذي علم صفته والا لم يفد المراجعة لهم الثاني الاية وهو قوله تع
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيايهم ووجه التمسك به
ان الله تع علل نفي الحرج عن المؤمنين في نكاح ازواج ادعيايهم بتزوج الرسول عم زوجة دعية زيد

فلو لم يكن حكم الامة حكمه عليه السلام في الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل في الاية معنى لانه تعالى لم يلزم
من نفي الحرج عنه نفي الحرج عن المؤمنين ولما فرغ عن اثبات المذهب المختار في القسم الاول شرع في
المذهب المختار في القسم الثاني وهو ان ما لا يعلم صفته ان كان عبادة فندب والا فمباح لان الفعل الذي
لم يعلم صفته ان ظهر منه انه قصد حال اتيانه بذلك الفعل القربة او لم يظهر فان الاول فندب لانه لما
قصد القربة دل على رجحان فعله على الترك لانه لو لم يكن الفعل راجحا لم يقصد به قربة فلزم الوقوف
عند الرجحان وهو القدر المشترك بين الواجب والمندوب وخصوصية الوجوب وهو الذم
على الترك زيادة لم يثبت لان الاصل عدم الذم بترك الفعل لان البراءة الاصلية ثابتة واذا كان الفعل
راجحا ولم يكن واجبا تعين ان يكون مندوبا لان المباح لا يكون فعله راجحا وان كان الثاني وهو الذي
لم يظهر منه انه قصد به القربة فمباح لان الجواز ثابت اذ الاصل عدم الذنب في فعله عليه السلام لان وقوع
الذنب في فعله نادر مغلوب والنادر المغلوب خلاف الاصل وخصوصية الوجوب والندب
زيادة لم تثبت اذ لا وجوب ولا ندب الا بدليل ولم يثبت دليل واذا ثبت الجواز وانتفى الوجوب
والندب تعين الاباحة و~~[illegible]~~ ايضا لو لم يكن الاباحة راجحة في صورة ثبوت الجواز مع عدم
قصد القربة لما فهم الاباحة من قوله تعالى زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج لامتناع ترجيح
المرجوح والمساوي لكن فهمت الاباحة راجحة فتعين ان يكون مباحا قال الموجب وما
اتاكم اجيب بان المعنى على ما امركم لمقابلة وما نهاكم قالوا فاتبعوه اجيب في الفعل على الوجه الذي
فعله او في القول او فيهما قالوا لقد كان لكم في رسول الله اسوة اي من كان يؤمن فله فيه اسوة حسنة قلنا معنى
التاسي اتباع الفعل على الوجه الذي فعله اقول لما فرغ من اثبات مذهبه فيما لم يعلم صفته شرع
في تزييف دلائل القائلين بالوجوب فيما لم يعلم صفته ولما كان دلائلهم من الكتاب والسنة والاجماع
والقياس اعتبر الترتيب بينها فذكر اولا الدلائل الماخوذة من الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس
اما الماخوذة من الكتاب فمنها قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه والتمسك به انه امر باخذ ما اتى
به الرسول اي بامتثال ما اتى به لان الاخذ هنا هو الامتثال مجازا والامر للوجوب فيكون امتثال
ما اتى به الرسول واجبا ومن جملة ما اتى به فعله الذي لم يعلم صفته فيكون امتثاله واجبا
اجاب المصنف عنه بان قوله تعالى وما اتاكم بمعنى ما امركم والذي يدل على ذلك انه ذكر في مقابلة قوله
وما نهاكم والامر لا يتناول الفعل فلا يكون الفعل الذي لم يعلم صفته واجبا ومنها قوله تعالى فاتبعوه
فانه يدل على وجوب متابعته والمتابعة هي الاتيان بمثل فعله فيكون مثل فعله واجبا اجاب عنه
بان المراد بالمتابعة هي المتابعة في الفعل على الوجه الذي فعله اي ان كان الرسول عليه السلام فعله على قصد
الوجوب وان كان على قصد الندب فالمتابعة هي الاتيان بالفعل على قصد الندب او المراد من
المتابعة هي المتابعة في القول وهي الامتثال لقوله او المراد المتابعة في الفعل والقول معا وعلى التقادير

لم يلزم وجوب الذي لم يعلم صفته اما على التقدير الاول والثالث فان الاتباع في الفعل على الوجه
الذي فعله انما يتصور اذا علم صفة الوجوب واما على التقدير الثاني فلان المتابعة في القول لا يستلزم وجوب
الفعل الذي لم يعلم صفته ومنها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم
الآخر يفهم من ظاهر الاية ان التاسي بالرسول عليه السلام من لوازم رجاء الله واليوم الآخر ~~فله اسوة حسنة في رسول الله~~
~~وجوب التاسي بفعل النبي عليه السلام لانه لو لم يكن التاسي~~ ورجاء الله واليوم الآخر هو الايمان بهما فيكون مضمون
الآية راجعا الى جملة شرطية كأنه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فله اسوة حسنة في رسول الله فوجب
التاسي بفعل النبي عليه السلام لانه لو لم يكن التاسي واجبا لجاز تركه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
لان ما ليس بواجب يجوز تركه واما بيان انتفاء التالي فلانه لو جاز ترك التاسي به لجاز ترك الايمان بالله واليوم
الآخر والتالي باطل والا يلزم جواز الكفر فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان التاسي به لازم للايمان بالله واليوم
الآخر وجواز ترك اللازم يستلزم جواز ترك الملزوم واجاب المصنف عنه بان المعنى من التاسي اتباع
الفعل على الوجه الذي فعله فلا يتصور وجوب التاسي في الفعل الذي لم يعلم صفته قال وقالوا
خلع نعله فخلعوا فاقرهم على استدلالهم وبين العلة قلنا لقوله صلوا ولفهم القربة قالوا امرهم بالتمتع فتمسكوا
بفعله قلنا لقوله خذوا ولفهم القربة اقول لما فرغ من دلائلهم الماخوذة من الكتاب مع الجواب عنها
~~شرع في دلائلهم الماخوذة من الكتاب مع الجواب عنها~~ شرع في دلائلهم الماخوذة من السنة وذكر
منها دليلين احدهما انه لما خلع الرسول عليه السلام نعليه في صلوة جنازة فهموا وجوب الخلع عليهم فخلعوا
نعالهم فسأل النبي عليه السلام لم خلعتم نعالكم فقالوا في جوابه لانك خلعت فاقرهم الرسول عليه السلام على استدلالهم
وبين علة اختصاصه بالخلع حتى حصل الفرق بينه وبينهم فقال اخي جبرائيل عليه السلام اخبرني ان فيهما قذرا
فلولا ان الفعل الذي لم يعلم صفته واجب لما خلعوا ولما اقرهم الرسول عليه السلام على استدلالهم ولما
احتاج الى بيان علة اختصاصه به اجاب المصنف عنه بان فهم الوجوب ليس بمجرد الفعل
بل بواسطة قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه لما سبق هذا الكلام فهموا وجوب المتابعة او لانهم انما خلعوا
لا لكونه واجبا عليهم بل لفهم قصد القربة بخلع الرسول عليه السلام الثاني انه عليه السلام امر اصحابه عام الحديبية بالتمتع
وهو ان يعتمر غير المكي اي من لم يحج على مسافة القصر من مكة في اشهر الحج ثم يحرم بالحج من مكة في تلك السنة
ولم يتمتع فقالوا ما لك تامرنا بالتمتع ولم تتمتع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب متابعته
والرسول عليه السلام لم ينكر بل بين عذره المختص به فلولا ان فعله واجب على الامة لانكر عليهم الرسول عليه السلام اجاب
المصنف عنه بانهم انما فهموا وجوب متابعته من قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم او انهم ما فهموا وجوب
متابعته في فعله بل فهموا ان متابعته مندوبة بسبب فهم القربة من فعله قال قالوا لما اختلفوا في
الغسل بغير انزال سأل عمر عائشة قالت فعلته انا ورسول الله عليه السلام فاغتسلنا قلنا انما استفيد من قوله
اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل او لانه بيان وان كنتم جنبا او لانه شرط الصلوة او لفهم الوجوب

اقول هذا دليل ماخوذ من الاجماع تقريره انه لما اختلف الصحابة في وجوب الغسل من
التقاء الختانين بغير انزال رجع عمر الى عائشة وسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله عم فاغتسلنا
فاجمعوا على وجوب الغسل بالتقاء الختانين بغير انزال استنادا الى حكايتها فعله عم بل استفادوا
من قوله عم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وانما رجع عمر الى عائشة ليعلم انه هل يكون امره عم
موافقا لفعله ام لا اولانهم انما اجمعوا على وجوب الغسل من التقاء الختانين بغير انزال لان فعله عم وقع
بيانا لقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا والا نزاع في وجوب اغتسال مثل هذا الفعل اولان الغسل شرط
الصلوة وقد بين الرسول عم مساواته لامته فيما يتعلق بالصلوة بقوله صلوا كما رايتموني اصلي ففهموا
وجوب الغسل لذلك لا لان فعله الذي لم يعلم صفته واجب اولان الصحابة فهموا مما حكته
عائشة الوجوب فيكون من القسم الذي علمت صفته قال قالوا احوط كصلوة ومطلقة
لم تعينا والجواب ان الاحتياط فيما ثبت وجوبه اوكان الاصل كالثلثين فاما ما احتمل ذلك فلا اقول
هذا دليل ماخوذ من القياس توجيهه ان يقال ان فعله الذي لم يعلم صفته دائر بين كونه للوجوب
ولغيره فالاحوط ان يحمل على الوجوب قياسا على وجوب قضا الصلوات الخمس على من ترك واحدة
منها ونسيها فانه لما لم يتعين الواحد الذي تركها حكم بوجوب قضا الخمس لانه احوط وعلى وجوب
الكف عن المطلقة التي لم يتعين فانه اذا طلق الرجل واحدة من نسائه واشتبهت المطلقة بغيرها بان نسيها
فانه يجب الكف عنهن جميعا لانه احوط ايضا اجاب المصنف عنه
بالفرق بين المقيس والمقيس عليه بتحقق الاحتياط في الاول دون الثاني فان الاحتياط انما يتحقق فيما
ثبت وجوبه كالصلوة الفائتة والكف عن المطلقة اوكان الوجوب هو الاصل كيوم ثلثين من رمضان
فانه اذا غم ليلة ثلثين رمضان يحتمل ان يكون يوم ثلثين من رمضان فيحكم بوجوب صومه بناء على ان
الاصل لان الاصل بقاء الشيء على ما كان عليه والوجوب لما ثبت في المقيس عليه علمنا فيه بطريق الاحتياط
ولم يثبت في المقيس ولم يكن الوجوب فيه اصلا فلم يعمل فيه بطريق الاحتياط قال
الندب الوجوب يستلزم التبليغ والاباحة منتفية لقوله لقد كان وهو ضعيف الاباحة هو المحقق
فوجب الوقوف عنده واجيب اذا لم يظهر قصد القربة اقول لما فرغ من ابطال مذهب
القائلين بالندب وذكر دليلا لهم تقريره ان فعله الذي لم يعلم صفته ليس بمحظور ولا مكروه بالاتفاق
فيكون اما واجبا او مندوبا او مباحا والوجوب منتف لانه لو كان للوجوب لاستلزم التبليغ
لقوله تع بلغ ما انزل اليك والتالي باطل لانه لم يعلم صفته فلزم بطلان المقدم والاباحة ايضا منتفية
لان الاباحة لا توصف بانها حسنة وهذا الفعل حسن لقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فتعين الندب اجاب المصنف عنه بان هذا الدليل ضعيف لانا لا نسلم انه ليس للوجوب قوله
الوجوب يستلزم التبليغ ولم يبلغ قلنا لا نسلم انه لم يبلغ بل بلغ بدليل قوله تع فاتبعوه ولئن سلمنا

ان دليلكم يفيد انتفاء الوجوب ولكن يفيد انتفاء الندب ايضا وذلك لانه لو كان للندب لاستلزم
التبليغ لقوله تع بلغ ما انزل والتالي باطل والا لعلم صفته فيلزم بطلان المقدم وايضا لا نسلم انتفاء الاباحة
وقوله تع لقد كان لكم لا يدل على حسن التاسي به بل على حسن التاسي لان الحسنة صفة للاسوة فيجوز
جاز ان يكون للاباحة ويكون التاسي بها حسنا بان يوتى بها على الوجه الذي اتى به من غير اختلاف القائلين
باباحة الفعل الذي لم يعلم صفته قالوا ان الاباحة هو المحقق لان رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة
الوجوب والندب لا تثبت الا بدليل ولم يتحقق فوجب الوقوف عند الاباحة اجاب المصنف عنه
بان هذا انما يستقيم اذا لم يظهر قصد القربة اما اذا ظهر قصد القربة ثبت الندب لان ظهور قصد
القربة دليل رجحان الفعل لان المباح لا يقصد به قربة قال مسئلة اذا علم بفعل ولم ينكره
وكان قادرا فان كان فعل كافر الى كنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه
فنسخ والا لزم ارتكاب محرم وهو باطل فان استبشر به فاوضح وتمسك الشافعي في القائف بالاستبشار
وترك الانكار لقول المدلجي وقد بدت له اقدام زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض واورد
ان ترك الانكار لموافقه الحق والاستبشار ربما يلزم الخصم على اصله لان المنافقين تعرضوا لذلك واجيب
بان موافقة الحق لا تمنع اذا كان الطريق منكرا والزام الخصم يحصل بالسابق فلا يصلح مانعا اقول
المسئلة الثالثة في ان تقرير الرسول عم بفعل صدر عن المكلف ولم ينكر الرسول عم على ذلك الفعل وكان
قادرا على انكاره الرسول ذلك الفعل لا يدل على جوازه بالاتفاق والا اي وان لم يكن ذلك الفعل كمضي
كافر الى كنيسة نظر فان لم يسبق تحريم ذلك الفعل دل عدم انكاره عم على جواز ذلك الفعل
وان سبق تحريم ذلك الفعل يكون عدم انكاره عليه عم نسخا لتحريم ذلك الفعل والا اي وان لم يدل
عدم انكاره على الجواز فيما اذا لم يسبق تحريمه وعلى النسخ فيما سبق تحريمه لزم ان يرتكب الرسول
عم فعلا محرما لان ترك انكار ما هو محرم مع القدرة على الانكار يكون حراما على الرسول والتالي باطل
لان مثل هذا الحرام لا يجوز صدوره عن النبي عم فان استبشر النبي بذلك الفعل مع عدم الانكار
كان استبشاره عم بذلك الفعل اوضح دليل على جواز ذلك الفعل ولهذا تمسك الشافعي في جواز اثبات
النسب بالقيافة باستبشار النبي عم وترك انكاره لقول المدلجي حيث نظر المدلجي الى زيد واسامة وهما
تحت قطيفة وقد ظهر للمدلجي اقدامهما فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض فذكر قصة للرسول عم
فاستبشر الرسول بقوله ولم ينكر فلولا ان القيافة حق تجوز اثبات النسب بها لما استبشر الرسول عم
بقوله ولا نكر وقد اورد القاضي ابو بكر على الشافعي ان ترك انكار الرسول عم لقول المدلجي لا يدل
على جواز اثبات النسب بالقيافة وذلك لان ترك الانكار انما كان لان قول المدلجي كان موافقا
للحق وهو ظاهر الشرع المقتضي لثبوت النسب لا لان النسب ثبت بالقيافة واستبشار الرسول عم
بقوله انما هو لاجل الزام الخصم بناء على اصله الذي هو القيافة لان المنافقين تعرضوا نسب اسامة وطعنوا

هـ ولم يعتقدوا ثبوت نسبه بظاهر الشرع وكانوا يعتقدون بالقيافة في اثبات النسب فلما
كانت القيافة التي هي اصلهم كذبتهم استبشر الرسول عليه السلام اجاب المصنف عنه بان القيافة اذا لم يكن
طريقا صالحا لثبوت النسب لم يجز للنبي عليه السلام ترك انكارها وان كانت موافقة للحق لان موافقة الحق
لا يمنع الانكار اذا كان الطريق منكرا لان ترك الانكار يوهم حقية الطريق والزام الخصم انما حصل
بالقيافة المعتبرة عنده وانكار الرسول عليه السلام على القيافة لا يدفع الزام الخصم بالاصل الذي تقرر عنده وان كان
للملزم منكرا لذلك الاصل و ح لا يصلح الالزام ان يكون مانعا من الانكار فلو كان منكرا لانكره ولم يستبشر
به لان الاستبشار لا مدخل له في الالزام ويوهم حقية القيافة قال الفعلان لا يتعارضان كصوم
واكل لجواز الامر به في وقت والاباحة في اخر الا ان يدل دليل على وجوب تكرر الاول له وللامة فيكون الثاني
ناسخا اقول المسألة الرابعة في تعارض الافعال بعضها مع بعض وتعارضها مع اقواله والتعارض
بين الامرين تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه والفعلان اما ان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد
اولا والثاني لا تعارض بينهما اصلا كصوم وصلوة والاول لا يمكن صدورهما معا في زمان واحد كصوم واكل
بل لا بد وان يقع احدهما في زمان والاخر في زمان اخر وح لا يخ اما ان يدل دليل على وجوب تكرير
الاول منهما اولا والثاني لا تعارض لهما اصلا سواء دل دليل على وجوب تكرير الثاني منهما او لا بدل
لجواز تعلق الامر باحدهما في وقت والاباحة في وقت اخر فلا يكون احدهما رافعا للاخر والاول وهو الذي
دل دليل على وجوب تكرير الاول منهما فلا يخ اما ان يكون وجوب التكرير للرسول عليه السلام وللامة
اوله فان كان الاول كان الثاني ناسخا لوجوب التكرير بالنسبة الى الرسول عليه السلام ولا معارضة في حق الامة
ان لم يدل دليل على وجوب تاسي الامة به في الاول وان دل ووقوع الفعل الثاني بعد تاسي الامة
به لم يكن ايضا معارضة في حقهم وقبل التاسي يكون الثاني ناسخا للاول في حق الامة ايضا ان دل دليل
على وجوب التاسي به في الثاني والا فلا معارضة ايضا في حق الامة وان كان وجوب التكرير بالنسبة
الى الامة فقط فلا معارضة بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى الامة ان لم يدل دليل على وجوب تاسي الامة به في
الثاني والا كان الثاني ناسخا للاول في حق الامة وان كان الدليل دالا على وجوب التكرير له وللامة
فتكرر الاول او الثاني وللامة كما عرف من التقسيم قال فان كان مع قول ولا دليل
على تكرير ولا تاس به والقول خاص به وتاخر فلا تعارض فان تقدم فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا
وان كان خاصا بنا فلا تعارض تقدم او تاخر وان كان عاما لنا وله فتقدم الفعل او القول
له وللامة كما تقدم الا ان يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص كما سياتي اقول لما فرغ من
بيان تعارض افعاله بعضها مع بعض شرع في بيان تعارض فعله مع قوله عليه السلام فان كان مع الرسول عليه السلام قول
فلا يخ اما ان لا يدل دليل على وجوب تكرر الفعل في حقه وعلى وجوب تاسي الامة به فجملة اربعة اقسام
ذكر المصنف احكام كل منها على التفصيل وبدا بالاول من الاربعة وهو الذي لا يدل دليل على وجوب تكرير

الفعل

الفعل ولا على وجوب التاسي به فح لا يخ اما ان يكون القول خاصا به او خاصا بنا او عاما
له ولنا فان كان القول خاصا به ~~فلا يخ اما ان ناسخ القول عن الفعل او بتقدم القول ويجهل التاريخ~~
~~فان كان القول خاصا به~~ فلا يخ اما ان يتاخر القول عن الفعل او يتقدم القول او يجهل التاريخ فان
كان القول خاصا به وتاخر عن الفعل كان فعل فعلا ثم قال بعد ذلك الفعل اما على الفور او على التراخي
لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل ذلك الوقت فلا تعارض بين القول والفعل اصلا لا في حقه فلان
القول لم يتناول الزمان الذي تعلق به الفعل فلا يكون احدهما رافعا لحكم الاخر واما بالنسبة الى الامة
فظاهر لانه ليس لواحد من القول والفعل قبل التمكن من الاتيان بمقتضاه ففيه خلاف فعندنا
الفعل ناسخ للقول بناء على جواز النسخ قبل التمكن وعند المعتزلة لا يتصور صدور مثل هذا الفعل بعد القول
الا على سبيل المعصية لان النسخ قبل التمكن غير جائز عندهم وان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول
لا يكون الفعل ناسخا للقول الا ان يدل دليل على وجوب تكرر مقتضى القول فانه ح يكون الفعل ناسخا
لتكرار مقتضى القول وان كان القول خاصا به وجهل التاريخ فحكمه مثل القسم الذي دل دليل على وجوب
التكرر والتاسي به والقول خاص به وجهل التاريخ وانما لم يتعرض المصنف له لذلك وان كان القول
خاصا بنا فلا تعارض اصلا سواء تقدم الفعل او تاخر لعدم اجتماع القول والفعل في محل واحد
لان الفعل خاص به اذ لا دليل على وجوب التاسي به والقول خاص بنا وان كان القول
عاما لنا وله فلا يخ اما ان يكون القول شاملا له بطريق التنصيص مثل ان يقول وجب علي وعلى
امتي فعل كذا فحكم تقدم القول او الفعل له وللامة كما تقدم اي ان كان القول متاخرا كان فعل
فعلا ثم قال بعده لا يجوز لي ولامتي مثل هذا الفعل في ذلك الوقت فلا تعارض اصلا لا في حقه
ولا في حقنا لعدم وجوب تكرار الفعل ولعدم وجوب التاسي به وان كان الفعل متاخرا فلا تعارض
بالنسبة الينا لعدم وجوب التاسي به واما بالنسبة اليه فان كان التلبس بالفعل قبل التمكن ففيه الخلاف
فعندنا نسخ وعند المعتزلة لا يتصور الفعل الا على سبيل المعصية وان كان بعد التمكن فلا تعارض بالنسبة اليه ايضا
الا ان يقتضي القول التكرار وان كان القول شاملا للرسول عليه السلام بطريق الظاهر اي لا بصريحه مثل ان يقول وجب
على المسلمين كذا فبالنسبة الينا كما تقدم وبالنسبة اليه يكون الفعل مخصصا لذلك القول كما سياتي في باب التخصيص
ان فعله عليه السلام مخصص للعموم قال فان دل دليل على تكرر وتاس والقول خاص به فلا معارضة
في الامة وفي حقه المتاخر ناسخ فان جهل فثالثها الوقف وان كان خاصا بنا فلا معارضة فيه وفي
الامة المتاخر ناسخ فان جهل فثالثها المختار يعمل بالقول لانه اقوى لوضعه لذلك ولخصوص الفعل بالمحسوس
وللخلاف فيه ولابطاله القول به جملة والجمع ولو بوجه اولى قالوا الفعل اقوى لانه يبين به القول مثل صلوا
وخذوا عني ولخطوط الهندسة وغيرها قلنا القول اكثر ولو سلم التساوي رجح بما ذكرناه والوقف
ضعيف للتعبد بخلاف الاول فان كان عاما فالمتاخر ناسخ فان جهل فالثلثة اقول لما فرغ

من القسم الاول شرع في القسم الثاني وهو الذي دل الدليل على وجوب تكرر الفعل في حقه وعلى وجوب
تأسي الامة به واليه اشار بقوله فان دل دليل على تكرر وتأس وجه لانه اما ان يكون القول خاصا به او خاصا
بنا او عاما له ولنا فان كان خاصا به فلا معارضة في حق الامة سواء تقدم القول او الفعل لان القول
لم يتناولهم وفي حق الرسول عليه السلام المتأخر ناسخ سواء كان فعلا او قولا لان تقدم القول على الفعل والفعل بعد
التمكن من مقتضى القول والقول لم يقتض التكرار فانه حينئذ لا معارضة في حقه ايضا وان كان القول خاصا به
وجهل التاريخ فلا معارضة في حق الامة لعدم تناول القول لهم وفي حقه عليه السلام ثلثة مذاهب احدها انه يجب
العمل بالقول لان الفعل يحتاج الى القول في بيان وجه وقوعه الثاني انه يجب العمل بالفعل لانه اقوى
في البيان وثالثها المختار عند المصنف الوقف حتى يتبين التاريخ لانه يحتمل تقدم الفعل على القول وبالعكس
ولا ترجيح لتقدم احدهما على الاخر فالجزم بوجوب العمل باحدهما على التعيين تحكم وهو باطل والمصنف
اشار الى المذاهب الثلثة بقوله فثالثها المختار الوقف وان كان القول خاصا بنا فلا معارضة في حقه
عليه السلام تقدم القول او تأخر لعدم تناول القول له وفي حق الامة المذاهب الثلثة لان المختار عند المصنف
ههنا العمل بالقول وبينه بوجوه احدها ان القول اقوى دلالة من الفعل لان القول دلالته على الوجوه
وغيره بلا واسطة لان القول وضع لذلك بخلاف الفعل فانه لم يوضع لذلك الثاني ان الفعل مخصوص
بالمحسوس لانه لا ينبئ عن المعقول والقول يدل على المحسوس والمعقول فيكون القول اعم فائدة فهو اولى
الثالث ان القول لم يختلف في كونه دالا والفعل اختلف فيه والمتفق عليه اولى الرابع ان العمل بالفعل
يبطل القول بالكلية لانه يبقى العمل بالنسبة الى الرسول عليه السلام فلو عملنا بالقول امكن الجمع بينهما من وجه ولو عملنا
بالفعل لم يمكن والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى والقائلون بوجوب العمل بالفعل قالوا الفعل
اقوى دلالة من القول لان الفعل يبين به القول لان من شكل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم يدل على ان فعله في الصلوة ومناسك الحج مبين لقوله صلوا وحجوا وكذا خطوط الهندسة
تدل على ان الفعل مبين للقول فان بيان دعوى الهندسة انما هو بفعل الخطوط والسطوح والدوائر
فيكون الفعل اولى اجاب المصنف ان البيان بالفعل وان وقع لكن البيان بالقول اكثر فهو اولى
وسلم تساوي القول والفعل في البيان رجح جانب القول بما ذكرنا من الوجوه الاربع واما القول
بالوقف ههنا ضعيف لانا متعبدون بوجوب العمل باحدهما اما الفعل او القول لان كلا
منهما بالنسبة الينا ولا يمكن العمل بهما وقد ثبت رجحان القول على الفعل فتعين المصير الى العمل بالقول
بخلاف الصورة الاولى التي حكمنا فيها بالوقف فانا لسنا متعبدين بواحد منهما لانهما بالنسبة
الى الرسول عليه السلام ولا يجب علينا الحكم بوجوب العمل باحدهما بالنسبة الى الرسول عليه السلام فالحكم بالوقف
فيها اولى وان كان القول عاما له ولنا فان علم التاريخ وتأخر القول فهو ناسخ لوجوب تكرار
الفعل في حقه ولوجوب التأسي في حقنا وان تأخر الفعل واشتغل به قبل التمكن من الاتيان

بمقتضى

القول ناسخ الفعل القول عندنا الا ان يتناول القول له ظاهرا فانه يكون الفعل حينئذ مخصصا
للقول وعند المعتزلة لا يتصور هذا الفعل الا على سبيل المعصية وان اشتغل بالفعل بعد التمكن
من الاتيان به فان لم يقتض القول التكرار فلا معارضة لا في حقه ولا في حقنا وان اقتضى القول التكرار
فالفعل ناسخ للتكرار والمصنف لم يفصل وحكم بان المتأخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل التاريخ
فالمذاهب الثلثة الوقف والعمل بالقول والعمل بالفعل والمختار الوقف في حقه والعمل بالقول في حق الامة
قال فان دل دليل على تكرر في حقه لا تأس والقول خاص به او عام فلا معارضة في
حق الامة والمتأخر ناسخ في حقه فان جهل فالثلثة فان كان خاصا بالامة فلا معارضة اقول
هذا هو القسم الثالث وهو ان يدل دليل على وجوب التكرر في حقه دون وجوب التأسي
به فان كان القول خاصا او عاما له ولنا فلا معارضة في حق الامة تقدم الفعل او تأخر لعدم تناول
الفعل لهم والمتأخر ناسخ للمتقدم في حقه عليه السلام ان علم التاريخ وهذا انما يستقيم اذا كان العام للمتأخر
ناسخا للخاص المتقدم او كان عموم القول له بطريق التنصيص ومع هذا فيه تفصيل لا يخفى
على من احاط بما قيل في القسم الثاني وان جهل فالمذاهب الثلثة والمختار الوقف وان كان القول
خاصا بالامة فلا معارضة اصلا لا في حقه ولا في حق الامة سواء تقدم الفعل او القول لعدم توارد الفعل والقول
على محل واحد قال فان دل الدليل على تأسي الامة به دون تكرره في حقه والقول خاص به وتأخر
فلا معارضة فان تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان جهل فالثلثة فان كان خاصا بالامة فلا معارضة
في حقه والمتأخر ناسخ في الامة فان جهل فالثلثة فان كان القول عاما فحكمه سلف في حقه تقدم القول
او تأخر لعدم تواردهما على محل واحد وفي حق الامة المتأخر سواء كان فعلا او قولا ناسخ للمتقدم
فان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة المختار العمل بالقول وان كان القول عاما له ولنا فحكمه كما تقدم
اي ان كان الفعل متقدما فلا معارضة في حقه لعدم وجوب تكرر الفعل وفي حق الامة القول
المتأخر ناسخ للفعل قبل وقوع التأسي به وبعده ناسخ للتكرار في حقهم وان تقدم القول فالفعل
ناسخ للقول في حقه قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول الا ان يتناول العموم له ظاهرا فانه يكون الفعل
مخصصا للقول وفي حق الامة ان كان الدليل على وجوب التأسي مخصوصا بذلك الفعل فنسخ والا
فتخصيص وبعد التمكن لا معارضة لا في حقه ولا في حق الامة ان لم يقتض القول التكرار وان اقتضى
التكرار يكون الفعل ناسخا للتكرار واعلم ان في بعض الاقسام تفصيلا ويختلف به الاحكام والمصنف
اهملها وقد تعرضنا لبعض منها واعرضنا عن البعض الاخر اعتمادا على استخراج المحصل الفطن احكامه
بقوة الباقي قال الاجماع العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الامة عصر
على امر ومن يرى انقراض العصر يزيد الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف
مستقر من مجتهد حي وجوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مستقر الغزالي اتفاق امة محمد عليه

على امر من الامور الدينية ويرد عليه انه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي او عرفي اقول لما فرغ من السنة شرع في الاجماع وذكر فيه مقدمة واثنين وعشرين مسئلة اما المقدمة ففي تعريفه واثباته واثبات العلم به وفي كونه حجة. والاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا والاتفاق يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا عليه وفي اصطلاح العلماء هو ما ذكره المصنف فالاتفاق كالجنس ويعني به الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل او اطباق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول والفعل الدالين على الاعتقاد وبقولنا المجتهدين يخرج عنه اتفاق غيرهم من المقلدين وبقولنا من هذه الامة يعني امة محمد عليه السلام يخرج اتفاق المجتهدين من الامم السالفة وبقولنا في عصر يدخل اتفاق مجتهدي كل عصر فانه اجماع اذ لا يشترط في الاجماع اتفاق هذه الامة في كل الاعصار ويخرج اتفاق بعض المجتهدين في عصر والفاعل في امر ليدخل فيه الاثبات والنفي والقول والفعل والشرعي والعقلي والعرفي وبهذا التعريف علم انه لم يشترط في الاجماع انقراض اهل العصر وقال ان الاجماع ينعقد مع سبق خلاف مستقر من مجتهد وحيا اما من اشترط انقراض اهل العصر في الاجماع فينبغي ان يزيد في الحد الى انقراض العصر ليوافق مذهبه ومن قال ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من حي او ميت اي اتفاق اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول بعد استقرار خلافهم لا ينعقد اجماعا وجوز وقوع هذا الاتفاق بعد استقرار الخلاف بين اهل العصر الاول يزيد فيه بغير خلاف مجتهد مستقر ليخرج عن الحد اتفاق اهل العصر الثاني ليكون التعريف مطابقا لمذهبه ومن لم يجوز وقوع هذا الاتفاق من اهل العصر الثاني بعد استقرار الخلاف بين اهل العصر الاول لم يحتج الى زيادة هذا القيد لان القيد لا يزاد في التعريف لخروج غير المحدود من الممتنعات وحد الغزالي الاجماع بانه اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية وزيفه المصنف بانه يرد عليه انه لا يوجد اجماع اصلا لانه اعتبر اتفاق امة محمد عليه السلام وهي يتناول جميع المسلمين الى يوم القيمة ولا يتصور اجماعهم وعلى تقدير تخصيص الامة بالموجودين منهم في عصر لا يطرد الحد بتقدير عدم المجتهدين في عصر فان اتفاق اهل العصر الخالي عن المجتهدين على امر ديني داخل في حده وليس باجماع اذ لا اعتداد بقول العوام وايضا لا ينعكس التعريف المذكور بتقدير اتفاق المجتهدين على امر عقلي او عرفي لان حده لا يكون صادقا على مثل هذا الاتفاق ضرورة اعتبار قيد الدينية في تعريفه وهو اجماع ويمكن ان يدفع بالعناية بانه اراد بامة محمد عليه السلام الموجودين في عصر فان امة محمد عليه السلام كما يجوز الاطلاق على الموجودين الى يوم القيمة يجوز اطلاقه على الموجودين في عصر واراد بالامة المجتهدين لانهم في كل الاعصار داخلون اي في لفظ الامة دون المجتهدين ليكون موافقا لما في القران والاحاديث الدالة على كون الاجماع حجة نحو وكذلك جعلناكم امة وسطا لا تجتمع امتي على الضلالة وحد الغزالي للاجماع الشرعي فلا يكون اتفاق امة محمد عليه السلام على امر عقلي او عرفي اجماعا عنده فلا يلزم عدم الانعكاس قال وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته قالوا انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم عادة واجيب بالمنع لجدهم وبحثهم اقول لما فرغ من تعريفه شرع في بيان ثبوته والجمهور على انه يجوز ثبوت الاجماع وخالف النظام من المعتزلة

وبعض

وبعض الروافض في جواز ثبوته وتمسكوا في عدم جوازه بوجهين احدهما قالوا يمتنع ثبوت الاجماع لان اتفاق المجتهدين على حكم انما يمكن اذا انتقل الحكم اليهم لان الاتفاق انما يكون بعد معرفتهم بذلك الحكم ومعرفتهم بذلك الحكم لا يحصل الا بنقله اليهم ونقل الحكم اليهم ممتنع لان المجتهدين منتشرون في مشارق الارض ومغاربها والعادة تقضي بان انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم نحو ذلك لان المجتهدين كانوا مجدين في البحث عن الاحكام باحثين عن ادلتها ومع الجد والبحث يمكن نقل الاحكام اليهم وان كانوا منتشرين في اقطار الارض قال قالوا ان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله والظني يمنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح واجيب بالمنع فيهما فقد يستغنى عن نقل القاطع وقد يكون الظني جليا اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان الاجماع يمتنع ثبوته لان المجتهدين اذا اتفقوا على امر فاتفاقهم لا بد وان يكون عن سند والا لكان خطأ ثم ان كان الاتفاق عن دليل قاطع فلا بد وان يكون القاطع في كل اجماع منقولا الينا لان العادة تحيل عدم نقل القاطع الذي يتوفر الدواعي الى نقله لكن لم ينقل القاطع الينا في كل اجماع وان كان عن ظني فلا بد وان يتوافق الكل بواسطة ذلك الظن حتى يمكن اتفاقهم لكن اتفاق جميعهم في الظني ممتنع عادة لاختلاف قرائحهم في مقتضى الظني فان الظني قد يوجب الحكم في قريحة ولا يوجب في اخرى اجاب المصنف عنه بالمنع في المقدمتين فانا لا نسلم انه لو كان اتفاقهم عن قاطع لوجب ان ينقل القاطع الينا والعادة انما تحيل عدم نقل القاطع ان لم يستغن عن نقل القاطع وهو ممنوع فانه قد يستغنى عن القاطع لحصول الاجماع ولا نسلم ان الظني يمتنع الاتفاق فيه عادة واختلاف القرائح انما يكون لو لم يكن الظني جليا اما اذا كان جليا يجوز توافق القرائح فيه فيكون موجبا للحكم في جميع القرائح قال قالوا يستحيل ثبوته عنهم عادة لخفاء بعضهم او انقطاعه او اسره او خموله او كذبه او رجوعه قبل قول الاخر ولو سلم فنقله يستحيل عادة لان الاحاد لا يفيد والتواتر بعيد واجيب عنهما بالوقوع فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون اقول هذا دليل على استحالة ثبوت الاجماع من المجتهدين بعد جوازه على استحالة العلم بثبوت الاجماع تقريره ان العادة تقضي بانه يستحيل العلم بثبوت الاجماع لخفاء بعض المجتهدين عند اتفاقهم بحيث لا يعلم وجوده او انقطاعه عن الناس بحيث لا يخالط الناس بعد ان علم وجوده او وقوعه في الاسر فلم يتمكن من الاتفاق بين العلماء او خموله بمعنى انه لا يعرف كونه مجتهدا وان علم وجوده او كذب بعض المجتهدين بمعنى افتائه بذلك الحكم على خلاف معتقده تقية من مخالفة الجمهور او رجوع بعض المجتهدين عما افتى به لتغير اجتهاده قبل افتاء الاخر بذلك وانما قيد بقوله قبل الاخر لانه لو رجع بعدما افتى الاخر لم يعتبر لكونه خارقا للاجماع ومع هذه الاحتمالات كيف يمكن العلم بثبوت الاجماع ولئن سلمنا جواز العلم بثبوت الاجماع ولكن لا ينفع العلم بثبوت الاجماع لان العلم بثبوته انما يحصل بالنقل ونقل الاجماع مستحيل عادة لانه ان نقل احادا لا يفيد لان خبر الواحد لا يكون

موجباً للعلم ونقله بالتواتر بعيد لان التواتر انما يتحقق اذا اخبر جماعة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب
على ان كل واحد من المجمعين قد افتى بذلك الحكم وايضا التواتر فيما هو مختلف فيه جوازاً ووقوعاً بعيد اجاب
المصنف عن استحالة العلم بثبوت الاجماع وعن استحالة النقل بالوقوع اي اجاب بوقوع العلم بالاجماع
فانا قاطعون بسبب تواتر النقل ان الصحابة اجمعوا على تقديم النص القاطع على المظنون فالاجماع واقع
ووقوع العلم به يستلزم جواز العلم به وجواز نقله لان الوقوع فرع الجواز قال وهو حجة
عند الجميع ولا يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة وقول احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب استبعاد
لوجوده اقول لما فرغ عن ثبوت الاجماع وثبوت العلم به شرع في بيان انه حجة والجمهور
على ان الاجماع حجة شرعية ولا يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة لشذوذهم بالنسبة الى اهل
الحق قوله وقول احمد جواب عن سؤال توجيهه ان يقال انكم قلتم الاجماع حجة عند الجميع
واحمد امام من ائمة المسلمين خالف ذلك لانه قال من ادعى الاجماع في حكم من الاحكام فهو كاذب
فكيف يستقيم انه حجة عند الجميع مع مخالفة احمد تقرير الجواب ان قول احمد ليس انكاراً لكون الاجماع
حجة بل استبعاد الوجود فلا خلاف في كونه حجة قال الادلة منها اجمعوا على القطع بتخطئة
المخالف والعادة تحيل اجماع مثل هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب
تقدير نص فيه واجماع الفلاسفة واجماع اليهود واجماع النصارى غير وارد لا يقال اثبتم
الاجماع بالاجماع او اثبتم الاجماع بنص يتوقف عليه لان المثبت كونه حجة نص عن وجود صيغة منه
بطريق عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا دور اقول لما فرغ
من تزييف قول القائلين بكون الاجماع ليس بحجة شرع في اقامة الدليل على انه حجة قطعية وذكر دليلين
من الادلة الدالة على انه حجة قطعية احدهما ان الدليل القاطع على تخطئة مخالف الاجماع وكل ما دل
الدليل القاطع على تخطئة مخالفه يكون حجة قطعية اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه لو لم يكن الدليل
القاطع دالاً على تخطئة مخالف الاجماع لما اجمع الامة والمجتهدون على القطع بتخطئة مخالف الاجماع والتالي
باطل لانا علمنا بالنقل المتواتر انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة
ان العادة تحيل اجتماع العدد الكثير من العلماء على القطع من غير نص قاطع فان الفلاسفة اجمعوا على القطع بقدم العالم
واليهود اجمعوا على القطع بكون النبي عم متنبئاً وكذلك النصارى اجمعوا على القطع بذلك وليس اجماعهم عن نص
قاطع ~~وليس اجماعهم عن نص قاطع~~ اجيب بان اجماع هؤلاء المذكورين غير وارد لانهم ليسوا جمعاً كثيراً
ولا اتفاقهم في امر شرعي ولا قاطعين على ذلك والعادة لا تحيل اجماع الجمع الكثير على امر شرعي لا على القطع من غير
دليل قاطع بل تحيل اجتماع جمع الكثير على القطع في امر شرعي لا يقال الدليل الذي ذكرتم غير صحيح لاستلزامه
ثبوت الشيء بنفسه وبما يتوقف على نفسه لانكم اثبتم الاجماع بالاجماع حيث قلتم انهم اجمعوا على القطع بتخطئة
مخالف الاجماع واثبتم الاجماع بنص قاطع توقف ثبوت ذلك النص القاطع على الاجماع لان وجوب ثبوت

النص

لا يقال ما ذكرتم مصادرة على المطلوب لانكم اثبتم الاجماع بقولكم اجمعوا وايضا ملزوم للدور لانكم قلتم الاجماع دل على وجود نص قاطع فيكون النص القاطع موقوفا على حصول
الاجماع لكن حصول الاجماع يتوقف على النص القاطع فيلزم توقف كل منهما على الاخر وهو الدور لانا نجيب اما عن الاول فنمنع انه مصادرة لانا اثبتنا حجية
الاجماع بالاجماع فلا مصادرة واما عن الثاني فنمنع الدور فان المثبت لكون الاجماع حجة ثبوت نص قاطع فيتوقف الحجية على ثبوت النص القاطع وثبوت
النص القاطع مستفاد من وجود صورة من الاجماع وهو الاجماع على تخطئة المخالف بطريق عادي لما قلنا من دلالة العادة على وجود النص القاطع ولا
يتوقف وجود تلك الصورة ولا دلالتها على ثبوت النص على حجية الاجماع فلا دور واما لزوم وجوده ... موقوف على حجية الاجماع فلا ... حاصل من التواتر

النص مستفاد من اجماعهم على القطع بتخطئة مخالف الاجماع لانا نقول الدليل الذي ذكرنا هو المثبت لكون الاجماع
حجة لا الاجماع وما اثبتنا كون الاجماع حجة بالاجماع ولا بنص توقف ثبوته على كون الاجماع حجة حتى يلزم
ثبوت الشيء بنفسه وبما يتوقف عليه وذلك لان المثبت لكون الاجماع حجة هو ثبوت نص قاطع وثبوت
ذلك النص القاطع انما هو مستفاد من وجود صورة من صور الاجماع لا من كونه حجة واستفادة ثبوت ذلك
النص من تلك الصورة انما هو بطريق عادي وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع حجة ودلالتها
على ثبوت النص القاطع ايضا لا يتوقف على كون الاجماع حجة فلا يكون دوراً لان كون الاجماع حجة يتوقف
على ثبوت النص القاطع وثبوت نص القاطع يتوقف على ثبوت صورة من صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك
الصورة ولا دلالتها على ثبوت النص على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على
على ثبوت النص مستفادة من العادة قال ومنها اجمعوا على تقديمه على القاطع فدل انه قاطع ولا يعارض
الاجماعان لان القاطع مقدم فان قيل يلزم ان يكون المجمع عليه عدد التواتر لنقص الدليلين ذكرنا ان ... فلا ...
اقول الدليل الثاني على كون الاجماع حجة قطعية تقريره انا علمنا بالتواتر ان العلماء المحققين اجمعوا على تقديم
الاجماع على النص القاطع فدل ذلك على ان الاجماع دليل قطعي لانه لو لم يكن دليلا قاطعا لزم تعارض الاجماعين والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انا علمنا ايضا انهم اجمعوا على ان القاطع مقدم على غير القاطع فهذا الاجماع يقتضي تقديم
القاطع على غيره فلو لم يكن الاجماع دليلا قاطعا لكان الاجماع الاول الدال على تقديم الاجماع على نص القاطع مقتضيا لتقديم
غير القاطع الذي هو الاجماع على القاطع فيلزم تعارض الاجماعين لان احدهما يقتضي تقديم القاطع على غيره والاخر يقتضي
عدم تقديمه واما انتفاء التالي فلان العادة تقضي بامتناع وقوع التعارض بين اقوال مثل هذا العدد من العلماء المحققين
فان قيل كل واحد من الدليلين الدالين على كون الاجماع حجة قطعية يقتضي ان يكون الاجماع المحتج على كونه حجة ما بلغ المجمعين
فيه عدد التواتر لتقتضي كل واحد من الدليلين ذلك اي كون المجمعين عدد التواتر اما الاول فلان العادة انما تحيل اجماع العدد
الكثير على القطع في شرعي من غير قاطع اذا كان عددهم عدد التواتر واما الثاني فلان العادة انما تقضي بامتناع التعارض
بين اقوال مثل هذا العدد اذا بلغ عددهم عدد التواتر واذا كان كذلك فلا يكون اتفاق من نقص عددهم عن عدد التواتر حجة
والاختصاص لكونه حجة باتفاق المجتهدين بل كل طائفة بلغ عددهم عدد التواتر فاتفاقهم اجماع وان لم يكونوا مجتهدين اجاب
المصنف عنه بانا لا نسلم استلزام الدليلين لذلك فان العادة تحيل اجماع المحققين بالقطع في شرعي من غير قاطع سواء
بلغ عددهم التواتر او لم يبلغ وكذا حكم العادة بامتناع التعارض بين اقوال جمع من العلماء المحققين سواء بلغوا عدد
التواتر ام لا ولئن سلمنا لزوم ذلك الدليلين ولكن لا يضر لان اللازم ح كون القاطعين بتخطئة مخالف الاجماع والقاطعين
على تقديم الاجماع على النص القاطع عددهم عدد التواتر لا كون اهل الاجماع فلا يلزم منه نقضا قال الثاني
ومن يتبع غير سبيل المؤمنين ... لاحتمال متابعته او مناصرته او الاقتداء به او في الايمان فيصير دوراً لان التمسك بالظاهر
انما ثبت بالاجماع بخلاف التمسك على القياس اقول لما فرغ عن الدليلين القطعيين شرع في الادلة التي
ذكرها المتقدمون وزيفها من جملتها ما تمسك به الشافعي وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين

له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين جمع في الابتدا بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد فيجب
ان يكون اتباع غير سبيل المومنين حراما والا لما جمع بينه وبين الحرام الذي هو المشاقة في الوعيد لانه لا يجوز الجمع
بين مباح وحرام في الوعيد كما لا يجوز ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا كان اتباع غير سبيل
المومنين حراما كان اتباع سبيل المومنين واجبا والحكم المجمع عليه هو سبيل المومنين لان المراد من السبيل في الاية
ما اختاره الانسان لنفسه من قول او فعل وزيفه المصنف بان ما ذكره ليس قاطع في وجوب متابعة الاجماع
لان اتباع سبيل المومنين عام يتناول اتباعهم في متابعة الرسول علم او اتباعهم في مناصرته علم ودفع الاعدا
عنه او اتباعهم في الاقتدا بالرسول علم او اتباعهم في الايمان به ودلالة العام على فرد من افراده على التعيين ليس بقطعي
لجواز تخصيص العام واخراج ذلك الفرد منه فما دام لم يكن قطعيا وتمسك به في كون الاجماع حجة لزم الدور
لان غاية ما في الباب انه يدل على وجوب اتباع سبيل المومنين ظاهرا والظاهر انما يثبت كونه حجة بالاجماع
فلو اثبتنا كون الاجماع حجة بها لزم الدور وبهذا اخلاف التمسك بمثل هذا الظاهر في كون القياس حجة
كالتمسك بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار لانه لا يوجب الدور لان التمسك بالظاهر ما ثبت بالقياس فلا يلزم
الدور وبما ذكر المصنف لزوم الدور نظر لانه انما يلزم الدور ان لو لم يكن غير الاجماع دليلا على ان الظاهر
حجة وهو ممنوع لجواز ان يكون نص قاطع دالا على كون الظاهر حجة او استدلال قطعي كما يقال الظاهر مظنون
وكل مظنون يجب العمل به قطعا لانه لو لم يعمل بواحد من النقيضين يلزم رفعهما وان عمل بهما يلزم اجتماعهما وان
عمل بالطرف المرجوح يلزم خلاف صريح العقل فتعين العمل بالمظنون وفي كون هذا الدليل قطعيا نظر وقال
الغزالي بقوله لا تجتمع امتي من وجهين احدهما تواتر المعنى لكثرتها كتواتر علم وجود حاتم وهو حسن والثاني
تلقي الامة لها بالقبول وذلك اخرجها عن الاحاد اقول تمسك الغزالي في كون الاجماع حجة بقوله علم
لا تجتمع امتي على الخطا من وجهين احدهما انه تظاهرت الروايات عن رسول الله علم بالفاظ مختلفة مع اتفاق
المعنى في عصمة هذه الامة عن الخطا واشتهر على لسان الثقات كعمر وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس
بن مالك وابن عمر وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم من نحو قوله لا تجتمع امتي على الضلالة وسالت الله
ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها وقوله يد الله على الجماعة ولا يبالي الله بشذوذ من شذ الى غير ذلك
مما لا يحصى ولم يزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه فمجموع هذه الاحاديث المتفرقة وان لم يتواتر احادها
من حيث الالفاظ لكن تواتر معناها لكثرتها كشجاعة علي رضه وسخاوة حاتم فانهما وان لم يكن احاد الاخبار فيهما
متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد لو جردنا النظر اليه ولا يجوز على المجموع اذا كان مثل الحديث من حيث
المعنى متواترا وجب ان يكون الاجماع حجة واستحسن المصنف هذا الاستدلال من حيث انه اثبت كون الاجماع
حجة بالتواتر المفيد للقطع الثاني ان الامة قرنا بعد قرن تلقوا بعبارات هذه الاحاديث بالقبول ولم يظهر
الى الان خلاف في صحة هذه الاحاديث الان بعضهم احتج بها في كون الاجماع حجة وبعضهم تاولها من غير
طعن في صحتها فلو لم تتم الحجة على صحتها توافق الامم في اعصار مختلفة بالتسليم لان العادة تحيل توافق الامم في

~~اعصار مختلفة بالتسليم لان العادة تحيل توافق~~ الاعصار على التسليم لما لم يتم حجة على صحته مع اختلاف
الطبايع وتفاوت القرايح في الرد والقبول وزيفه المصنف بان تلقي الامم لعبارات هذه الاحاديث بالقبول
لا يخرجها عن الاحاد وبان لم يخرجها عن الاحاد لا يكون الا ظنية والظنية لا يفيد في المسائل العلمية وفيه نظر لان
الظني يفيد في المسئلة بعد بيان وجوب العمل بالظن قال واستدلا اجماعهم يدل على قاطع في الحكم
لان العادة امتناع اجماع مثلهم على مظنون واجيب بمنع في الكل واخبار الاحاد بعد العلم بوجوب العمل
بالظاهر اقول هذا استدلال على كون الاجماع حجة توجيهه ان يقال ان اجماع المجمعين على الحكم يدل
على دليل قاطع يستند الاجماع اليه لان العادة تحكم بامتناع اجتماع مثل هذا الجمع الكثير من العلما المحققين على المظنون
اجاب المصنف عنه بمنع امتناع اجتماع مثلهم على المظنون عادة وذلك لانه اذا كان سند الاجماع قياسا
جليا او اخبار احاد بعد علمهم بوجوب العمل بالظاهر الذي هو المظنون لا يمتنع الاجماع عليه بحكم العادة قال
المخالف تبيانا لكل شي فردوه ونحوه وعارضه الظهور وبحديث معاذ حيث لم يذكره واجيب بانه لم يكن
حجة اقول احتج المخالف بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى تبيانا لكل شي ذكر ان القران
هو المبين لكل شي فيكون مبينا للاحكام الشرعية واذا كان القران مبينا للاحكام الشرعية لم يحتج الى الاجماع وقوله تعالى
فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والى الرسول فانه يدل على ان الاجماع لا يكون مرجعا بل المرجع هو الكتاب والسنة
ونحو قوله وما اختلفتم فيه من شي فحكمه الى الله فانه يدل على ان الاجماع لا يكون مرجعا وكل واحد منهما ممنوع
اما الاول فلانه لا يلزم من كون القران تبيانا لكل شي ان لا يكون غيره وهو الاجماع مثلا تبيانا لبعضها وايضا يلزم
ان لا يكون السنة حجة بعين ما ذكروا واما الثاني فانه يدل على ان كل واحد من الكتاب والسنة هو المرجع عند التنازع
ولا شك ان الاجماع لا يتصور عند التنازع ولا يلزم منه ان لا يكون الاجماع حجة عند التوافق وهذا تقرير المعارضة
اجاب المصنف بان غاية هذا الدليل الظهور اي لو سلم من المنع والنقض لكان دليلا ظاهرا فلم يعارض القطعي
الدال على كون الاجماع حجة واما السنة فقد احتجوا منها بحديث معاذ رضي الله عنه حيث سال رسول الله علم
بم تقضي يا معاذ قال رضي الله عنه بالكتاب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فان لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد برايي ولم يذكر الاجماع وصوبه الرسول علم فلو كان الاجماع ايضا حجة
لم يصوبه اجاب المصنف عنه بان الاجماع حجة اي في زمان الرسول علم لم يكن حجة فلذلك لم يذكره
معاذ وصوبه الرسول علم قال مسئلة وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا والمختار ان لا بد لذلك
وصل الماضي الى اعصاره وقيل يعتبر الاصولي وقيل الفروعي اقول لما فرغ من المقدمة شرع في
المسايل المسئلة الاولى في بيان اهل الاجماع فنقول اذا اتفق اهل العصر على حكم انعقد الاجماع ولا يعتبر فيه موافقة
من سيوجد بعد انقراض عصرهم او وجد ولم يبلغ رتبة الاجتهاد في عصرهم بالاتفاق واما الذي وجد بعد
اتفاق اهل العصر وبلغ رتبة الاجتهاد في عهدهم فيعتبر موافقته عند من يشترط انقراض العصر ولا يعتبر عند
من لم يشترط فتوكل من سيوجد ان حمل على الاول فلم يصح قوله اتفاقا وان حمل على الثاني لم يصح الا دالم يعتد

مخالفة من اشترط انقراض العصر واما ان موافقة المقلد هل يعتبر ام لا ففيه خلاف واعلم ان المجتهد لا بد وان يكون فقيها
كما ذكر في باب الاجتهاد والمجتهد يقابل المقلد فيتناول المقلد العامي الذي لا يعلم الفروع ولا الاصول والذي
يعلم الاصول دون الفروع وبالعكس والمجتهد يعلم الاصول والفروع اذا عرفت ذلك فاعلم ان المختار عند
المصنف ان موافقة المقلد في الاجماع لا يعتبر مطلقا وميل القاضي الى اعتباره مطلقا وقيل يعتبر موافقة المقلد الاصولي
الذي لا يعلم الفروع وقيل يعتبر موافقة المقلد الفروعي الذي لا يعلم الاصول قال لنا لو اعتبر لم يتصور وايضا
المخالفة عليه حرام فهو كمجتهد خالف وعلم عصيانه اقول ذكر المصنف دليلين على ان وفاق المقلد
غير معتبر الاول انه لو اعتبر موافقة المقلد في الاجماع لم يتصور تحقق الاجماع لان المقلدين لكثرتهم وانتشارهم
في مشارق الارض ومغاربها لا يمكن ضبطهم ولا يتصور توافق كلمتهم عادة الثاني ان المقلد يجب عليه تقليد العلماء
ويحرم عليه مخالفتهم فلا يكون موافقته معتبرا الا ان مخالفته لا يضر بالاجماع لان غاية المقلد ان يكون كمجتهد خالف اهل
الاجماع وعلم عصيانه وهو المجتهد الذي لم يوجد وقت الاجماع فانه يعلم عصيانه اذا خالف اهل الاجماع بعد
انعقاد اجماعهم لان مخالفته حرام فلا تؤثر مخالفته بانعقاد الاجماع فكذلك المقلد المخالف والجامع بينهما حرمة المخالفة
بل المقلد اولى بان لا يعتبر لانه لم يقدر على استنباط الاحكام من دليل بخلاف المجتهد الذي لم يوجد وقت الاجماع
قال مسئلة المبتدع بما يتضمن كفرا كالكافر وعند المكفر والا فكغيره وتعرف بالنهاية يعتبر في حق نفسه فقط
اقول المسئلة الثانية في انه هل يعتبر في الاجماع قول المجتهد المبتدع ام لا والمبتدع المخطئ في اهل القبلة
في مسائل الاصول اعلم ان المجتهد المبتدع ان كان مبتدعا بما يوجب الكفر صريحا فلا نزاع في انه كافر في
انعقاد الاجماع وان كان مبتدعا بما يتضمن كفرا اي بما يوجب الكفر لا صريحا وهو المخطئ في الاصول بتاويل ففيه الخلاف
فعند بعض لا فان يكفره فلا يعتبر موافقته في انعقاد الاجماع كالكافر والا اي وان لم يكفره بحكم حكم المجتهد
المبتدع بغير ما يتضمن كفرا كالمبتدع بالفسق وبغيره اي وان كان مبتدعا بغير ما يتضمن كفرا ففيه ثلثة مذاهب
احدها انه يعتبر موافقته مطلقا في انعقاد الاجماع حتى لا ينعقد الاجماع على مخالفته وقد مال المصنف الى هذا
المذهب وثانيها انه لا يعتبر مطلقا اذ هو فاسق وثالثها انه يعتبر موافقته في حق نفسه دون غيره بمعنى انه
يجوز له مخالفة الاجماع الذي انعقد بدونه ولا يجوز لغيره ذلك قال لنا ان الادلة لا تنهض
دونه اقول اقام المصنف الدليل على ان موافقته يعتبر في انعقاد الاجماع وتقريره ان الادلة
السمعية الدالة على الاجماع شاملة لهذا المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا فلا تنهض دونه لكونه من المجتهدين
وفسقه لا يخل باهلية الاجتهاد قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي واجيب بان الكافر
ليس من الامة والصبي لقصوره ولو سلم فيقبل على نفسه اقول القائلون بان موافقته لا تعتبر
مطلقا قالوا ان المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي فانه يرد قولهما
في الاجماع عدم التحرز عن الكذب اجاب المصنف عنه بالفرق فان الكافر انما يرد قوله لانه ليس من الامة
بخلاف الفاسق فان الفسق لا يخرجه عن كونه والصبي انما يرد قوله لانه ليس من المجتهدين لقصوره عن

استنباط الاحكام بخلاف الفاسق فانه قد يكون مجتهدا لانه قد يقدر على استنباط الاحكام
عن مداركها ولو سلم ان الفسق يمنع عن قبول قوله في حق الغير للتهمة ولكن لا يمنع عن قبول قوله على نفسه
لعدم التهمة فانهم اذا اجمعوا على ما يكون عليه فعدم موافقته لا يعتبر للتهمة اما اذا اجمعوا على ما يكون
له فعدم موافقته يعتبر لانه بعيد عن التهمة قال مسئلة لا يختص الاجماع بالصحابة وعن احمد
قولان لنا الادلة السمعية اقول المسئلة الثالثة في ان الاجماع هل هو مختص بالصحابة رضي الله عنهم
ام لا ذهب اكثر المحققين الى ان الاجماع لا يختص بالصحابة بل ينعقد اجماع مجتهدي كل عصر وذهب
الظاهريون الى انه مختص بالصحابة ونقل عن احمد قولان احدهما كما ذهب اليه المحققون والثاني كما ذهب
اليه الظاهريون لنا ان الادلة السمعية الدالة على الاجماع عامة في مجتهدي كل عصر فلا وجه لاختصاص
تلك الادلة بالصحابة قال قالوا اجماع الصحابة قبل مجي التابعين وغيرهم على ان ما لا قطع فيه سائغ فيه
الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خولف اجماعهم وتعارض الاجماعان واجيب بانه لازم في الصحابة قبل تمهيد
اجماعهم فوجب ان يكون ذلك مشروطا بعدم الاجماع اقول الظاهريون قالوا لا يعتبر اجماع غير
الصحابة لان الصحابة قبل مجي التابعين وغيرهم من الائمة والمجتهدين قد اجمعوا على ان ما لا قطع فيه اي
كل مسئلة ليس فيها نص قاطع يجوز الاجتهاد فيها والاخذ بما ادى اليه اجتهاد المجتهد فلو اعتبر اجماع غير
الصحابة يلزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض الاجماعين والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان
الملازمة انه اذا اجمع التابعون في مسئلة اجتهادية لما جاز الاجتهاد فيها بعد اجماعهم فيلزم مخالفة اجماع
الصحابة لان اجماعهم على ان الاجتهاد في كل مسئلة اجتهادية جائز ويلزم تعارض الاجماعين احدهما
اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيها والاخر اجماعهم على انه لا يجوز الاجتهاد فيها اجاب المصنف بان الالزام
الذي ذكرتم على اجماع غير الصحابة لازم في اجماع الصحابة لان الصحابة قبل اجماعهم على الحكم قد اجمعوا على
جواز الاجتهاد فيه وبعد اجماعهم على ذلك الحكم لا يجوز الاجتهاد فيه فيلزم مخالفة اجماعهم وتعارض الاجماعين
واذا كان كذلك فالطريق فيه ان يقال ان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه ليس على
الاطلاق والا يلزم الالزام المذكور بل وجب ان يكون اجماعهم مشروطا بعدم الاجماع بعده على الحكم
فمتى اجمعوا على اجماع ذلك الحكم زال شرط الاجماع الاول فيزول الاجماع الاول فلا يلزم التعارض بين
الاجماعين ولا مخالفة في اجماع الصحابة قال قالوا لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة واجيب
بعدم الاجماع مع تقدم المخالفة عند معتبريها اقول هذا دليل اخر للظاهريين توجيهه ان يقال
لو اعتبر اجماع غير الصحابة من التابعين وغيرهم لاعتبر مع مخالفة الصحابة لانه اذا جاز اجماع غير الصحابة مع
عدمه جاز مع مخالفة بعضهم والتالي باطل لانه لا ينعقد الاجماع مع سبق خلاف اجيب عنه بان الاجماع
لا يتحقق مع تقدم المخالفة عند من يعتبر في صحة الاجماع عدم مخالفة من سبق فلا يكون الملازمة ممنوعة
ويتحقق الاجماع مع سبق خلاف عند من لا يعتبر في صحة الاجماع عدم سبق الخلاف فلا يكون

فلم ما لو اعتبر ... مع مخالفة ... لو ... اجماع
غير الصحابة يلزم اعتباره مع مخالفة بعض الصحابة لجواز ان يكون
المسئلة من المسائل المختلف فيها بين الصحابة فاذا اجمع غير الصحابة
على احد شقي المسئلة فيلزم اعتباره مع مخالفة البعض بالضرورة ه

انتفا التالي ممنوعا قال مسئلة لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس
على العول وغير ابي موسى على ان النوم ينقض الوضوء لم يكن اجماعا قطعا لان الادلة لا تتناوله والظاهر
انه حجة لبعد ان يكون الراجح متمسك المخالف اقول المسئلة الرابعة في ان اتفاق الاكثر على حكم
مع مخالفة الاقل هل ينعقد اجماعا ام لا فقال الاصوليون لو خالف بعض المجتهدين ولو كان واحدا مع
كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس على العول في الفرايض وكاجماع غير ابي موسى على ان النوم ينقض
الوضوء لم يكن اجماعا قطعا اي حجة قطعية وخالفهم فيه ابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير
الطبري وابو بكر الرازي واختار المصنف مذهب الاكثر واحتج عليه بان اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل
ليس باجماع قطعا لان الادلة الدالة على ثبوت الاجماع لم يتناول اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل اذ
الامة ولفظ المومنين يفيد العموم فتخصيصه بالبعض بدون ضرورة تحكم ثم القايلون بكونه ليس باجماع
قطعا اختلفوا في انه هل يكون حجة ام لا فقال قوم لا وقال اخرون نعم واختار المصنف الاخير فقال والظاهر
انه حجة لان احد القولين لا بد وان يكون حقا ويبعد ان يكون قول الاقل راجحا اذ الغالب ان متمسك الواحد
المخالف للجمع العظيم يكون ولان قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يدل على رجحان قول الاكثر واذا كان راجحا
وجب العمل به والا يلزم الترك بالدليل الراجح والعمل بالمرجوح وهو باطل قال مسئلة التابعي المجتهد
معتبر مع الصحابة فان نشا بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر الا ما سلم اقول المسئلة الخامسة اختلفوا في
انعقاد اجماع الصحابة مع مخالفة تابعي المجتهد الذي ادركهم فذهب اكثر الاصوليين الى ان التابعي المجتهد
يعتبر موافقته في اجماع الصحابة واختاره المصنف وذهب طايفة الى انه لا يعتبر وكذا في اجماع الصحابة
بل ينعقد اجماعهم مع مخالفته هذا اذا كان التابعي مجتهدا وقت اجماعهم واما اذا ابلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماع
الصحابة فهو مبني على خلاف انقراض العصر فمن شرط في انعقاد الاجماع انقراض العصر يعتبر موافقته في اجماع
الصحابة ومن لم يشترط لا يعتبر موافقته والدليل على ان اجماع الصحابة لا ينعقد مع مخالفة من ادركهم من التابعي
المجتهد وقت الاجماع ما تقدم وهو ان الدليل الدال على انعقاد الاجماع لا ينتهض دونه لان الصحابة بدون
بعض المومنين ولا يكون اتفاق بعض المومنين اجماعا قال واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهادهم
معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن ومسروق وابي وايل والشعبي وابن جبير وغيرهم وعن ابي سلمة
تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس ابعد الاجلين فقلت انا بالوضع فقال
ابو هريرة انا مع ابن اخي واجيب بانهم انما سوغوا مع اختلافهم اقول استدل على المذهب المختار
بانه لو لم يعتبر قول التابعي المجتهد في اجماع الصحابة لم يسوغ الصحابة اجتهاد التابعين في وقايع حدثت في
عصرهم والتالي باطل والمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان قول التابعي اذا لم يعتبر لما شاع للصحابة تجويزه والرجوع
اليه واما بيان انتفا التالي فلان الصحابة اعتبروا اجتهاد التابعين الموجودين في عهدهم في وقايع من غير
نكير كسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصري والمسروق وابي وايل والشعبي وابن جبير فان شريحا

خالف عمر وعليا رضي الله عنهما في اجتهاده ولم ينكرا عليه وسيل حسن بن علي عن مسئلة فقال سلوا الحسن
البصري وربما سيل انس عن شي فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسيل
ابن عباس رضي الله عنهما عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السايل بجوابه فتابعه
وسيل ابن عمر رضي الله عنهما عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وروى عن ابي سلمة
ابن عبد الرحمن انه قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الزوجة الحامل للوفاة فقال ابن
عباس ابعد الاجلين اي لو مات زوج الحامل فعدتها للوفات ابعد الاجلين من وضع الحمل وانقضا اربعة
اشهر وعشر وقلت انا بالوضع اي عدة الحامل للوفات بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي وسوغ
ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة وابو سلمة كان تابعيا وامثال هذه الروايات كثيرة لا تعد
ولا تحصى اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان الصحابة اعتبروا اجتهادهم فيما انعقد اجماع الصحابة عليه
بل اعتبروا اجتهادهم فيما هو المختلف فيه والصور التي نقلتموها انما هي صور وقع الخلاف فيها بين الصحابة
ولا يلزم من اعتبار قولهم في صور الخلاف اعتبار قولهم في الاجماع قال مسئلة اجماع اهل المدينة من الصحابة
والتابعين حجة عند مالك وقيل محمول على ان روايتهم مقدمة وقيل على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة
والصحيح التعميم اقول المسئلة السادسة اختلف الايمة في ان اجماع اهل المدينة وحدهم من الصحابة
والتابعين هل هو حجة ام لا فذهب الاكثرون الى انه ليس بحجة ونقل عن مالك انه يكون حجة ولما كان حمل
هذا النقل على ظاهره مستبعدا قيل ان هذا النقل محمول على ان رواية اهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم
وقيل انه محمول على ان اجماع اهل المدينة على المنقولات المستمرة اي المتكرر وقوعها كالاذان والاقامة حجة
حتى انهم لو اجمعوا على ان الاقامة فرادى كان حجة ولو اجمعوا على ما لا يتكرر وجوده لا يكون حجة والصحيح عند
المصنف التعميم اي ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة سواء كان على المنقولات المستمرة او غيرها حجة
قال لنا ان العادة يقتضي بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح
اقول احتج المصنف على ان اجماع اهل المدينة وحدها حجة على التعميم بان العادة تقتضي بان مثل هذا الجمع
من العلماء المنحصرين اي غير المنتشرين في الاقطار اللاحقين بالاجتهاد اي مدرك الاجتهاد بسبب مشاهدتهم
التنزيل وسماعهم التاويل وعرفانهم باحوال الرسول عليه السلام لا يجمعون على حكم من الاحكام الا عن متمسك راجح
واذا كان متمسك اجماعهم راجحا يكون حجة لان العمل بالراجح واجب قال لا يجوز ان يكون متمسك
غيرهم ارجح ولم يطلع بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الاكثر والاكثر كاف فيما تقدم اقول هذا
اعتراض على الدليل المذكور مع الجواب عنه بوجه الاعتراض ان يقال لا نسلم ان العادة تقضي بان متمسك
مثل هذا الجمع راجح فانه يجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح ولم يطلع بعض اهل المدينة على ذلك المتمسك
تقرير الجواب ان يقال العادة تقتضي باطلاع الاكثر عددا وصحبة على المتمسك الراجح والاكثر كاف
في كون قولهم حجة وان لم يكن كافيا في كون قولهم اجماعا قطعا كما تقدم من ان المخالفة النادر للاكثر لا يمنع

ان يكون اتفاق الاكثر حجة وفيما ذكره المصنف نظر فان العادة كما تقتضي بان تمسك اهل المدينة
بسبب اتصافهم بتلك الصفات المذكورة راجح كذلك تقتضي بان تمسك غيرهم اذا كانوا على الصفات
المذكورة راجح فلا وجه لتخصيص اجماع اهل المدينة بكونه حجة والحق ان العبرة بقول الجميع ولا مدخل للمكان
في كون اجماع اهله حجة قال واستدل بنحو ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
وطيبة على وزن شيبة اسم من اسماء المدينة وقوله عم ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية
الى جحرها اي ينضم اليها ويجتمع بعضه الى بعض فيها ووجه التمسك بالاول ان الخطا خبث فيكون منفيا
عن اهل المدينة فيكون اجماعهم حجة والثاني انه يدل على ان المدينة مستقر الاسلام وملجاه فيكون اجماع
اهلها حجة اجاب المصنف بان هذا الاستدلال بعيد فان الحديث الاول ورد لطائفة كرهوا
الاقامة بالمدينة فيكون نفي الخبث اشارة الى نفي تلك الطائفة لا الى نفي الخطا ولانه لا يدل على ان اجماع
اهل المدينة دون غيرهم حجة ولان الخبث لا يمكن حمله على الخطا بطريق العموم لانا نقطع بخطا بعض اهل
المدينة واذا لم يفد العموم لم يكن حجة والحديث الثاني لا يدل الا على فضل المدينة ولا يلزم منه ان يكون
قول اهلها بدون غيرهم حجة الوجه الثاني ان رواية اهل المدينة متقدمة اي راجحة على رواية غيرهم
فيكون علمهم اي اجتهادهم متقدما اي راجحا على اجتهاد غيرهم قياسا عليه فيكون اجماعهم حجة اجاب
بان قياس اجتهادهم على الرواية تمثيل لا دليل فيه لانه يكون مجردا عن الوصف الجامع فلا يكون مفيدا
مع ان الفرق بين الرواية والاجتهاد قايم فان الرواية ترجح بكثرة الرواة بخلاف الاجتهاد فانه لا يرجح بكثرة
المجتهدين قال لا ينعقد الاجماع باهل البيت عليهم السلام خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافا
لاحمد ولا بابي بكر وعمر عند الاكثرين قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقتدوا باللذين
من بعدي قلنا يدل على اهليتهما اتباع المقلد ويعارض مثل اصحابي كالنجوم وخذوا شطر دينكم عن الحميراء
اقول المسئلة الرابعة ذهب الجمهور الى انه لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم اعني عليا والحسن
والحسين وفاطمة خلافا للشيعة وعند الاكثرين انه لا ينعقد الاجماع بالائمة الاربعة ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم خلافا لاحمد في احدى روايتيه ولا ينعقد الاجماع ايضا بابي بكر وعمر وحدهما عند
الاكثرين لمثابة المطالب الثلثة ما تقدم من ان دليل الاجماع لا يدل الا على حجية قول جميع الامة وهو لا بعضهم
فلا ينعقد الاجماع بهم حجة الشيعة قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطا رجس
فيجب ان يكون اهل البيت مطهرا عنه واذا كان اهل البيت مطهرا عن الخطا فيكون اجماعهم حجة
وقوله عم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فالجواب عن الاول
ان المراد من اهل البيت في الاية ازواج الرسول عم لان ما قبل الاية وما بعدها خطاب معهن
والجواب عن الثاني ان الخبر من باب الاحاد وعند الشيعة لا يجوز العمل به ولئن سلمنا جواز العمل
به لكن يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة وذلك مسلم ولكن لم قلتم ان قول العترة وحدها

حجة والقايلون بانعقاد الاجماع بالائمة الاربعة تمسكوا بقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي فانه يدل على وجوب اتباع سنتهم كما يدل على وجوب اتباع سنته عم واذا كان اتباع
سنتهم واجبا كان اجماعهم حجة واحتج القايلون بانعقاد الاجماع بالشيخين بقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما والجواب عنهما ان الحديثين لا يدلان الا على ان للائمة الاربعة وللشيخين
اهلية اتباع المقلدين لهم لا على ان اجماعهم حجة وايضا معارض بقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وخذوا شطر دينكم عن الحميراء مع ان قول كل واحد من الصحابة وقولها ليس بحجة قال مسئلة لا يشترط
عدد التواتر عند الاكثر لنا دليل السمع فلو لم يبق الا واحد فقيل حجة لصدق المضمون السمعي وقيل لا لمعنى الاجتماع
اقول المسئلة الثامنة في انه هل يشترط ان يبلغ اهل الاجماع عدد التواتر ام لا فمن اخذ الاجماع
عن دليل العقل واستحالة الخطا بحكم العادة يلزمه الاشتراط والذين استدلوا بالسمعي فقد اختلفوا فيه فعند
الاكثر منهم انه لا يشترط واحتجوا بان دليل السمع على حجية الاجماع مثل قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين
وقوله عم لا تجتمع امتي على الخطا عام يتناول عدد التواتر ودونه لان الامة والمومنين اعم منهما ولم يظهر
مخصص فيجري على عمومه وعند بعض منهم يشترط عدد التواتر لانهم اذا لم يبلغوا عدد التواتر لم يعلم ايمانهم بقولهم
فضلا عن اجماعهم على حكم وهذا الاستدلال فاسد لانه يعلم ايمانهم بقوله عم لا يزال طايفة من امتي على الحق حتى
ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال فاذا لم يكن على وجه الارض مسلم سواهم فهم على الحق هذا اذا بقي الكثير من واحد
فاذا لم يبق والعياذ بالله غير واحد فهل يكون قوله حجة فيه خلاف فقيل حجة لدخوله تحت الامة
لان مضمون الدليل السمعي دل على ان قول الامة حجة والامة كما يطلق على الجماعة يطلق على الواحد كقوله تعالى
ان ابرهيم كان امة وقيل ليس بحجة لان الاجماع انما يتصور عند الاجتماع واقل ما يقع فيه الاجتماع اثنان
فصاعدا والمذهب الثاني اظهر لان الامة لا يطلق على الواحد الا مجازا والاصل عدمه قال
مسئلة اذا افتى واحد وعرفوا به ولم ينكر احد قبل استقرار المذاهب فاجماع او حجة وعن الشافعي ليس
اجماعا ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائي اجماع بشرط انقراض العصر ابن ابي هريرة ان كان فتيا
لا حكما اقول المسئلة التاسعة اذا ذهب واحد من المجتهدين الى حكم في صورة قبل استقرار المذاهب
على حكم تلك الصورة والمجتهدون عرفوا بان ذلك الحكم صدر عن ذلك المجتهد ولم ينكر ذلك الحكم احد فهو اجماع
قطعي ان علم ان سكوتهم عن رضى والا فحجة هذا هو المختار عند المصنف ونقل عن الشافعي انه ليس
اجماعا ولا حجة ونقل عنه ايضا خلافه وهو انه حجة لا اجماع ونقل عن الجبائي انه اجماع بشرط انقراض
عصر المجتهدين وعدم انكارهم عليه وعن ابي علي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي انه اجماع ان كان
فتيا ليس باجماع ان كان حكما من حاكم قال لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم لكان كقولهم الظاهر
فينتهض دليل السمع اقول لما فرغ من تحرير المذاهب شرع في اقامة الدليل على المختار وتقريره
ان سكوت اهل عصر من المجتهدين ظاهر في موافقتهم اياه في ذلك الحكم اذ احتمال الموافقة راجح لان

لان سكوت جميعهم من غير موافقة بعيد عادة فيكون سكوتهم الظاهر كقولهم الظاهر لانه حينئذ صار السكوت الدال على الموافقة ظاهرا بمنزلة قولهم الدال على الموافقة ظاهرا فينتهض دليل السمع على كونه اجماعا ظاهرا وحجة اما ان علمت موافقتهم باطنا وان علمت كان اجماعا قطعا والا كان حجة لان العمل بالظاهر واجب قال الثالث يحتمل انه لم يجتهد او وقف او خالف فروى او وقرا وهاب فلا اجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت اقول قال المخالف وهو القائل بما نقل عن الشافعي ولا يحتمل ان يكون سكوت من سكت لانه لم يجتهد بعد او وقف في حكم ذلك المسئلة لانه اجتهد ولم يصل الى حكم او خالف ما افتى به المفتي في اجتهاده الا انه تروى اي تفكر في طلب وقت يتمكن من اظهار الخلاف او وقر القائل لانه اعتقد ان كل مجتهد مصيب فترك الانكار عليه او هاب القائل لانه علم انه اذا انكر لم يلتفت اليه كما قال ابن عباس في سكوته عن القول في حياة عمر رضي الله عنه كان رجلا مهيبا فهبته ومع هذه الاحتمالات لا يكون احتمال الموافق راجحا اجاب عنه بان هذه الاحتمالات وان كانت قادحة في احتمال الموافقة لكنها خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت عما افتى به احد اذا لم يكن موافقا لهم وفي هذا الجواب نظر لان عادتهم ترك السكوت عند مخالفتهم لما افتى به ومع بعض هذه الاحتمالات لا يتصور مخالفتهم قال الآخر دليل ظاهر لما ذكرناه اقول قال الآخر وهو القائل بما نقل عن الشافعي ثانيا سكوت المجتهدين عند عرفانهم بحكم ذلك المفتي دليل ظاهر على موافقتهم لما ذكرنا من رجحان احتمال الموافقة فيكون حجة لا اجماعا قطعا ولما كان هذا المذهب موافقا لما ذهب اليه المصنف لم يجب عنه قال الجبائي انقراض العصر يضعف الاحتمال للاستمرار العادة في العصر لا في الحكم واجيب بان الغرض قبل استقرار المذاهب واما اذا لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثر اقول قال الجبائي هذه الاحتمالات التي ذكرها القائلون بكونه ليس اجماعا ولا حجة وان كانت قوية لكن بشرط انقراض عصر المجتهدين يضعفها فيكون عند انقراض العصر احتمال الموافقة راجحا فيتحقق الاجماع وفيه نظر فانه يجوز ان يبقى بعض الاحتمالات الى انقراض العصر وقال ابن ابي هريرة ان العادة تقتضي بان ترك الانكار في الفتيا للموافقة ظاهر الخلاف ترك الانكار في حكم الحاكم فانه قد يحضر الفقهاء مجالس الحكام ويشاهدون خطاهم في الاحكام ويتركون الانكار عليهم لمراقبتهم او لغير ذلك اجاب المصنف عنه بان الغرض قبل استقرار المذهب واذا لم يستقر المذهب يجوز انكار قول الحاكم كما يجوز انكار قول المفتي فلم يكن بينهما فرق اعلم ان هذه المذاهب فيما اذا افتى واحد وعرف الباقون به اي انتشر قوله بين اهل عصره واما اذا لم ينتشر قوله بين اهل عصره فليس بحجة عند الاكثرين لاحتمال ان لا يكون للباقين قول في ذلك الحكم لعدم خطور هذا الحكم ببالهم او يكون لهم قول مخالف لما افتى به او يكون لهم قول موافق له وهذه الاحتمالات سواء لا ترجيح لاحتمال الموافقة على الآخرين فلا يكون حجة فقوله

واما

انه اذا اتفق اهل عصر ولم ينقرضوا لا يكون الاجماع منعقدا ضرورة عدم انقراض العصر والمجتهدون الذين لحقوا اهل العصر الاول لا بد من موافقتهم لعدم انعقاد الاجماع وكذا كل الحق طائفة اخرى من المجتهدين قبل انقراض عصر اللاحقين لاهل الاجماع لا بد من موافقتهم ايضا ضرورة عدم انعقاد الاجماع وعلى هذا الى يوم القيمة ومع هذا فلا يكون الاجماع منعقدا في عصر من الاعصار هكذا ابهم هذا التفكر برح الاحكام ٥٥

واما اذا لم ينتشر عطف على قوله وعرفوا به في اول المسئلة قال مسئلة انقراض العصر غير مشروط عند المحققين وقال احمد وابن فورك يشترط وقيل في السكوتي وقال الامام ان كان عن قياس اقول المسئلة العاشرة اذا اتفقت كلمة المجتهدين ولو في لحظة انعقد الاجماع ولم يشترط انقراض العصر عند المحققين وقال احمد وابن فورك يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع وقيل يشترط انقراض العصر في اجماع السكوتي وهو الذي افتى واحد من المجتهدين في الحكم وعرف الباقون ولم ينكروا عليه وقال امام الحرمين ان حصل الاجماع عن قياس يشترط في انعقاده انقراض العصر والا فلا قال لنا دليل السمع اقول احتج المصنف على مذهب المحققين بدليل السمع فانه يدل على ان اتفاق الائمة حجة مطلقا من غير تقييده بانقراض عصرهم وهو يجري على العموم لان الاصل عدم التقييد قال واستدل بانه يؤدي الى عدم الاجماع للتلاحق واجيب بان المراد عصر المجمعين الاولين او لا مدخل للاحق اقول استدل على مذهب المحققين بانه لو اشترط انقراض عصر المجمعين لما تحقق اجماع ابدا والتالي باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه لو اجمع الصحابة مثلا ولحقهم التابعي في عصرهم يجوز له مخالفتهم لانه لم ينعقد اجماعهم ضرورة عدم انقراض عصرهم وح لا يخلو اما ان يوافقهم التابعي او لا فان خالفهم لم يبق اجماعهم اجماعا وان وافقهم ولحق تبع التابعين قبل انقراض عصر التابعين يجوز لهم مخالفتهم ايضا لانه لم ينعقد بعد اجماعهم فان خالفوا لم يكن الاجماع اجماعا وهلم جرا الى زماننا فلم يتحقق اجماع ابدا اجاب المصنف عنه بان المراد من انقراض العصر ~~لا من يجدد بعدهم فاذا انقرض~~ انقراض عصر المجمعين الاولين وهم المجتهدون المتفقون عند حدوث الواقعة لا انقراض عصر من يجدد بعدهم فاذا انقرض عصر المجمعين الاولين ولم يظهر خلاف منهم ولا من التابعين المدركين عصرهم انعقد الاجماع ولم يؤثر حدوث تبع التابعين بعد انقراض عصر المجمعين الاولين هذا ان قلنا فائدة اشتراط انقراض العصر اعتبار موافقة من ادرك عصر المجمعين الاولين في اجماعهم كما هو المختار عند بعض المشترطين وان قلنا ان فائدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجتهدين بسبب ظهور فكر او تحصيل اجتهاد كما هو المختار عند احد لا اعتبار موافقة من يوجد في اجماعهم فلا مدخل للاحق ح فينعقد اجماع المجمعين الاولين عند انقراض عصرهم اذا لم يرجع واحد منهم ولا يؤثر مخالفة من ادرك عصرهم من التابعين قال قالوا يستلزم الغاء الخبر الصحيح لتعذر الاطلاع عليه قلنا بعيد وبعد تسليمه فلا اثر له مع القاطع كما لو انقرضوا اقول القائلون باشتراط انقراض العصر قالوا لو لم يشترط انقراض العصر لزم الغاء الخبر الصحيح المخالف للاجماع على تقدير اطلاعهم عليه والتالي باطل ولانه يلزم بطلان استمرارهم على الخطا مع ظهور دليل صحيح مخالف له فيلزم بطلان المقدم اجاب المصنف عنه بان الغاء الخبر الصحيح انما يلزم ان لو كان الخبر الصحيح متحققا واطلعوا عليه وهو بعيد لان اجماعهم واتفاقهم على الحكم بعد البحث والتفتيش

ما عصر الاول عصر ما عصر الثاني عصر المجمعين المدركين لعصر المجمعين الاولين والمراد العصر المجمعين والمراد بعصر المدركين الذين وافقهم المراد بالعصر الاول وبالعصر الثاني العصر الثاني المدرك العصر موافقة المجمعين الثاني هكذا ابهم الاحكام ٥

هذا اذا قلنا فائدة اشتراط انقراض العصر اعتبار موافقة المجمعين وان قلنا ان فائدة اشتراط انقراض العصر جواز رجوع بعضهم او لا فلا اعتبار للتابعين في الاجماع ولا يلتفت الى انقراض العصر اهـ ابهم الاحكام ٥

فلو كان الخبر الصحيح موجودا اطّلعوا عليه عند البحث والتفتيش وبتقدير وجوده واطلاعهم عليه بعد
الاجماع لا نزل لك الخبر لانه ظني والاجماع قطعي والظني لا اثر له مع القاطع كما لو اتفق عصر اهل الاجماع فاطلع
اهل العصر الثاني على الخبر الصحيح المخالف للاجماع فانه لا اثر للخبر ح بالاتفاق قال — قالوا لو لم يشترط
لمنع المجتهدين من الرجوع عن اجتهاده قلنا واجب لقيام الاجماع اقول — المشترطون قالوا ايضا لو لم يشترط
انقراض العصر لمنع المجتهد عن الرجوع عن اجتهاده والتالي باطل لانه لا حجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده ان يرجع
فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه اذا لم يشترط العصر وانعقد الاجماع عن اجتهاد فلو اراد بعضهم الرجوع
عن اجتهاده في الاجماع لمنع منه اجاب بمنع انتفاء التالي فان منع المجتهد عن الرجوع عن اجتهاده واجب
لقيام الاجماع فان المجتهد انما يجوز رجوعه عن اجتهاده اذا لم ينعقد الاجماع اما اذا انعقد فلا قال —
قالوا لو لم يعتبر مخالفته لم تعتبر مخالفة من مات لان الباقي كل الامة قلنا قد التزم بعض والفرق ان هذا اول
من وجد من الامة فلا اجماع اقول — المشترطون قالوا ايضا لو لم تعتبر مخالفة المجتهد الموجود في عصر المجمعين
سوا كان المخالف من المجمعين او من المحدثين بعد اجماعهم في عصرهم لم يعتبر مخالفة من مات والتالي باطل
بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان المجتهد الموجود في عصرهم انما لم يعتبر مخالفته لان
المجمعين كل الامة ومخالفة كل الامة غير جايز وهذا المعنى بعينه موجود في صورة مخالفة من مات فان
الباقين بعد موته كل الامة اجاب اولا بمنع انتفاء التالي فانه قد التزم بعض الاصوليين عدم اعتبار
مخالفة من مات بنا على ان الباقين كل الامة وثانيا بالفرق بين المقيس والمقيس عليه فان قول المجمعين
في المقيس قول كل الامة لان عند اتفاقهم لم يكن غيرهم موجودا فيكون قولهم اجماعا بخلاف المقيس
عليه لان قول المجمعين في المقيس عليه قول بعض من وجد من الامة فان عند اتفاقهم يكون غيرهم موجودا
فلا يكون قولهم اجماعا قال — لا اجماع الا عن مستند لانه يستلزم الخطا ولانه مستحيل عادة اقول —
المسألة الحادية عشرة ذهب المحققون الى انه لا يحصل الاجماع الا عن مستند سوا كان دليلا او امارة وقال
قوم يجوز صدور الاجماع من غير مستند لنا وجهان احدهما انه لو حصل الاجماع من غير مستند لاستلزم الاجماع
الخطا لان القول في الدين من غير دليل وامارة خطا والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني انه يستحيل عادة
اتفاق الجمع الكثير من العلما المجتهدين على حكم من غير ان يكون لهم مستند قال — قالوا ان كان
عن دليل لم يكن له فايدة قلنا فايدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا فانه يوجب ان يكون
عن غير دليل ولا قايل به القايلون بجواز حصول الاجماع من غير مستند قالوا لو كان انعقاد الاجماع عن
دليل لم يكن للاجماع فايدة لانه ح يكون ذلك الدليل حجة على الحكم والتالي باطل بالاتفاق اجاب عنه
بان فايدته ح سقوط البحث والاجتهاد عن المجتهدين وحرمة مخالفة ذلك الحكم بعد انعقاد الاجماع
فان هذه الفوايد لا تحصل من المستند بل من الاجماع وايضا ما ذكرتم غير صحيح لانه يوجب ان يكون الاجماع
ابدا من غير دليل والا يلزم عدم الفايدة للاجماع ولا قايل به قال — مسألة يجوز ان يجمع عن قياس

(في الهامش: انقراضه — مخالفته — مسألة — اقول)

يجوزه

ومنعه الظاهرية الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كامامة ابي بكر
وتحريم شحم الخنزير واراقة نحو الشيرج اقول — المسألة الثانية عشرة القايلون بعدم جواز انعقاد
الاجماع عن قياس فذهب الاكثرون منهم الى انه يجوز ان يجمع عن قياس ومنعه الظاهرية وابن
جرير جواز الاجماع عن قياس ومنع بعض المجوزين وقوع الاجماع عن قياس لنا ان جواز الاجماع
عن القياس قطعي لجواز الاجماع عن غير القياس من النصوص لانه لا يلزم من فرض وقوعه محال والظاهر
وقوعه كامامة ابي بكر رضي الله عنه فان الصحابة استنبطوا امامة ابي بكر بالقياس على تقديم الرسول عليه
اياه في الصلوة ثم اجمعوا عليها وكذا اجمعوا على تحريم شحم الخنزير بالقياس على لحمه واجمعوا على اراقة
نحو الشيرج من المايعات اذا وقعت فيه فارة بالقياس على السمن وانما قال الظاهر الوقوع لاحتمال
ان يكون هذه الاجماعات صدرت عن النصوص ولم ينقل الينا قال — مسألة اذا اجمع
على قولين واحدث قول ثالث منع الاكثر كوطي البكر قيل يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد
مجانا ثالث وكالجد مع الاخ قيل المال له كله وقيل المقاسمة فالحرمان ثالث وكالنية في الطهارات
قيل تعتبر وقيل في البعض فالتعميم بالنفي ثالث وكالفسخ بالعيوب الخمسة قيل يفسخ بها وقيل لا فالفرق
ثالث وكام مع زوج او زوجة واب قيل ثلث وقيل ثلث ما يبقى فالفرق ثالث والصحيح التفصيل ان
كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر وكالجد والطهارات والا جاز كفسخ النكاح ببعض
كالام فانه يوافق في كل صورة مذهبا اقول — المسألة الثالثة عشرة اذا اجمع اهل العصر على قولين
مختلفين في مسألة واستقر راي جميعهم فيها على المذهبين هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث ام
لا منعه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية وبعض الشيعة وبعض الظاهرية مطلقا وذلك كما اذا
وطي المشتري الجارية البكر ثم وجد بها عيبا فقيل وطي الجارية يمنع ردها وقيل يردها مع ارش
البكارة فالقول بردها مجانا اي بلا ارش قول ثالث وكالجد مع الاخ في الميراث قيل المال كله
للجد وقيل المقاسمة بقسم المال بينهما مناصفة فالقول بحرمان الجد قول ثالث وكالنية في الطهارات
قيل تعتبر في جميعها اعني الوضوء والغسل والتيمم وقيل تعتبر في بعض منها وهو التيمم فالقول
بتعميم النفي وهو ان لا يعتبر في شي من الطهارات قول ثالث وكفسخ النكاح بالعيوب الخمسة التي
هي البرص والجذام والجنون والجب والعنة في الزوج والجذام الاولى مع القرن والرتق
في الزوجة قيل يفسخ بها اي بالعيوب الخمسة وقيل لا يفسخ بشي منها فالقول بالفرق وهو الفسخ ببعض
دون بعض قول ثالث وكالابوين مع زوج او زوجة في الميراث قيل ثلث جميع المال للام
وقيل ثلث ما يبقى بعد نصيب الزوج والزوجة للام فالقول بالفرق وهو ان يكون للام ثلث
المال كله في احدى الصورتين وثلث الباقي في الصورة الاخرى قول ثالث ثم مال المصنف والصحيح
في هذه المسألة التفصيل اي ان كان القول الثالث يرفع ما اتفق القولان عليه فهو ممنوع كوطي البكر

(في الهامش: النص دال على النص المجمع عليه فالتمسك بالاجماع على الاراقة بالقياس — عند الاجماع عن … جواز الاجماع …)

فان القول الثالث وهو ردّ مجانا ما يرفع ما اتفقا عليه فانهما قد اتفقا على عدم حرمان الجد وكالطهارات
وهو نفي التعميم يرفع ما اتفقا عليه فانهما قد اتفقا على اشتراطها في البعض والا اي
وان لم يكن القول الثالث رافعا لما اتفقا عليه فهو جائز كفسخ النكاح فان القول الثالث وهو الفسخ ببعض
العيوب دون بعض لم يكن رافعا لما اتفقا عليه فانه يكون موافقا لكل من القولين في صورة وكالام
فان القول الثالث وهو ان للام ثلث جميع المال في احدى الصورتين وثلث الباقي في الصورة الاخرى
يوافق في كل من الصورتين مذهبا قال لنا ان الاول مخالف للاجماع فمنع بخلاف الثانية
كالو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل ويصح لم يمنع يقتل ولا يصح وعكسه باتفاق
اقول احتج على التفصيل الذي هو الصحيح بان الاول وهو القول الثالث الرافع لما اتفقا عليه
مخالف الاجماع فيكون ممنوعا لان خرق الاجماع غير جائز بالاتفاق بخلاف الثاني وهو القول الثالث الذي
لم يرفع ما اتفقا عليه فلا يكون ممتنعا كالو قيل مثلا لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل
مسلم بذمي ويصح بيع الغائب فان القول الثالث وهو ان يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب لم
يمنع بالاتفاق لانه لم يرفع ما اتفقا عليه بل يكون موافقا لكل من القولين في شيء دون اخرى قال قالوا
فصل ولم يفصل فهو خالف الاجماع قلنا عدم القول به ليس قولا بنفيه والا امتنع القول
في واقعة تجدد وهو ممنوع مثل الذمي والغائب اقول الاكثرون وهم المانعون مطلقا
قالوا القول الثالث فصل بين العيوب الخمسة مثلا ولم يفصل واحد من الفريقين فيكون القول بالفصل
مخالفا للاجماع اجيب بان الفريقين لم يقل واحد منهم بالفصل وعدم القول بالفصل ليس قولا
بنفي الفصل لانه لو كان عدم القول بالفصل قولا بنفي الفصل امتنع القول بحكم واقعة متجددة لم يكن فيها
قول لمن سبق لان عدم القول ليس قولا بالعدم فلا يكون القول بالتفصيل مخالفا للاجماع وتحقيق
ما ذكرنا من ان عدم الفصل لا يستلزم القول بعدم الفصل ان مسئلتي الذمي والغائب حيث جوز
فيهما الفصل وان لم يقل واحد من الفريقين بالفصل فلو كان عدم القول بالفصل مستلزما للقول بعدم
الفصل لم يجمعوا على جواز التفصيل في المسئلتين قال قالوا يستلزم تخطئة كل فريق وهم
كل الامة قلنا الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه اقول المانعون من احداث القول الثالث
مطلقا قالوا ايضا القول بالفصل يستلزم تخطئة كل واحد من الفريقين لان القول الثالث مخالف
لكل من الفريقين في بعض ما ذهبوا اليه وتخطئة كل من الفريقين تخطئة كل الامة لان الفريقين كل
الامة وتخطئة كل الامة غير جائز للدلائل السمعية الدالة على عصمة الامة عن الخطا اجاب بان
تخطئة كل الامة بحيث يكون تخطئة بعضهم في امر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك الامر غير ممتنع بل
الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه والقول بالفصل لم يستلزم تخطئتهم فيما اتفقوا عليه
قال الآخر اختلافهم دليل انها اجتهادية قلنا ما منعناه لم يختلفوا فيه ولو سلم فهو دليل

قبل تقرر اجماع مانع منه اقول القائلون بجواز احداث قول ثالث مطلقا قالوا اختلافهم
في المسئلة دليل على ان المسئلة اجتهادية والمسئلة الاجتهادية يجوز فيها الاخذ بما ادى اليه الاجتهاد
والقول الثالث نشأ من الاجتهاد فيجوز الاخذ به اجاب بان ما منعناه من احداث القول الثالث
فيه كالرد مجانا لم يختلفوا فيه حتى يجوز الاجتهاد فيه والاخذ بما ادى اليه الاجتهاد ولئن سلمنا انه
مختلف فيه لكن الاختلاف انما يكون دليل جواز الاجتهاد قبل تقرر اجماع مانع من الاجتهاد والمجتهدون
لما اتفقوا على القولين انعقد الاجماع على عدم الرد مجانا فلم يجز الاجتهاد فيه بعد قال قالوا
لو كان (ولا مخالفة) للاجماع اقول القائلون بجواز احداث قول ثالث مطلقا قالوا لو كان
احداث القول الثالث ممتنعا لانكر اذا وقع لان عادة المجتهدين انكار ما يكون ممتنعا عنه والتالي
باطل لان الصحابة اختلفوا في مسئلة زوج او زوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث جميع المال
في الصورتين والباقون للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج او الزوجة واحدث التابعون قولا
ثالثا فقال ابن سيرين في صورة الزوج للام ثلث جميع المال وفي صورة الزوجة للام ثلث الباقي
وعكس تابعي آخر وقال للام في صورة الزوجة ثلث جميع المال وفي صورة الزوج ثلث الباقي
ولم ينكر احد اجاب عنه بانه انما لم ينكر احد لان هذه المسئلة كالعيوب الخمسة لان القول
الثالث فيها لا يكون رافعا لما اتفقا عليه قال مسئلة يجوز احداث دليل آخر وتأويل
آخر عند الاكثر لنا لا مخالفة لهم فجاز وايضا لو لم يجز لم يكن ولم يزل المتأخرون يستخرجون الادلة
والتأويلات اقول المسئلة الرابعة فرع استدل اهل الاجماع بدليل او تأول حكم هل يجوز
لمن بعدهم احداث دليل آخر او تأويل آخر فان كان الدليل الآخر او التأويل الآخر قادحا في دليل
اهل الاجماع او تأويلهم لم يجز بالاتفاق وان لم يكن قادحا يجوز احداثه عند الاكثر واحتجوا عليه
بوجهين الاول ان احداث الدليل الثاني او التأويل الثاني لم يكن مخالفا لما اجمعوا عليه فجاز احداثه
الثاني انه لو لم يجز احداث الدليل الآخر او التأويل لانكر السلف اذا وقع لان عادتهم انكار ما لا يجوز
والتالي باطل لان المتأخرين لم يزل يستخرجون الادلة والتأويلات ولم ينكر احد قال
قالوا اتباع غير سبيل المؤمنين قلنا مؤول فيما اتفقوا عليه والا لزم المنع في كل متجدد اقول
المانعون قالوا احداث دليل آخر او تأويل آخر سكت عنه اهل الاجماع اتباع لغير سبيل المؤمنين
فلا يجوز اجاب بان سبيل المؤمنين في الآية مؤول فيما اتفقوا عليه فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين
مخالفتهم فيما اتفقوا عليه لا احداث ما سكتوا عنه وانما اول سبيل المؤمنين بما اتفقوا عليه لانه لو لم يأول
بذلك واجري على العموم لزم المنع من كل متجدد سكت عنه المتقدمون قال قالوا تأمرون
بالمعروف قلنا معارض بتنهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه اقول المانعون
قالوا ايضا قوله تعالى تأمرون بالمعروف خطاب مشافهة فلا يتناول الا اهل العصر الاول فوجب ان

ان يكونوا امرين بكل معروف لان اللام للاستغراق وكل ما لم يامروا به لم يكن معروفا بل منكرا فالدليل الاخر والتاويل الاخر لم يامروا به فيكون منكرا والمنكر لا يجوز احداثه اجاب بانه معارض بقوله تعالى وينهون عن المنكر فانه يقتضي نهيهم عن كل منكر لان اللام للاستغراق فلو كان الدليل الاخر والتاويل الاخر منكرا لنهوا عنه قال مسئلة اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول بعد ان استقر خلافهم قال الاشعري والاحمد والامام الغزالي يمتنع وقال بعض المجوزين حجة والحق انه بعيد الا في القليل كالاختلاف في ام الولد ثم زال وفي الصحيح ان عثمان كان ينهى عن المتعة قال البغوي ثم صار اجماعا اقول المسئلة الخامسة عشر اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين واستقر الخلاف بينهم بحيث صار احد القولين مذهبا للبعض والاخر مذهبا للباقين هل يمتنع ان يتفق اهل العصر الثاني على احد القولين ام لا قال الاشعري واحمد وامام الحرمين والغزالي يمتنع وقال بعض اصحاب الشافعي وابو حنيفة والمعتزلة يجوز ثم المجوزون اختلفوا فقال بعضهم انه ليس بحجة وقال الاخرون انه حجة ثم قال المصنف والحق ان اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين بعيد الا في المخالف القليل وذلك لان اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين لا يكون الا عن دليل قاطع او جلي والعادة تمنع عدم اطلاع الاكثر على القاطع او الجلي اما اذا كان المخالف قليلا فلا تمنع العادة عدم اطلاع القليل على القاطع او الجلي مثاله اذا كان المخالف قليلا ولا تمنع العادة عدم اطلاع القليل على القاطع او الجلي اما اذا كان المخالف قليلا اختلاف الصحابة في بيع ام الولد على قولين فذهب الاكثرون منهم الى عدم الجواز والاقلون الى الجواز ثم اجمع التابعون على عدم الجواز وكذا اختلفوا على قولين في نكاح المتعة وهو ان ينكح الرجل المراة الى مدة فاذا انقضت بانت منه فذهب الاكثرون الى عدم جوازه والاقلون الى جوازه وفي الخبر الصحيح ان عمر رضي الله عنه نهى عن المتعة هكذا قال الشرعي ثم صار عدم جوازه اجماعا باتفاق التابعين قال الاشعري العادة تقضي بامتناعه واجيب بمنع العادة وبالوقوع اقول قال الاشعري العادة تقضي بامتناع اتفاق اهل العصر على احد القولين لامتناع تطابق الاراء على احد القولين دون الاخر مع ان لكل منهما دليلا اجاب بانا نمنع ان العادة تقضي بامتناعه وذلك لانه يجوز ان يكون سند احد القولين جليا فيصير الجميع اليه وايضا مثل هذا الاتفاق واقع لما ذكرنا فلا يكون ممتنعا قال قالوا لو وقع لكان حجة فيتعارض الاجماعان لان استقرار خلافهم دليل اجماعهم على تسويغ كل منهما واجيب بمنع الاجماع ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر خلافهم اقول القائلون بالامتناع قالوا لو وقع اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين لكان حجة للدلائل السمعية الدالة على عصمة الامة عن الخطا ولو كان حجة لتعارض الاجماعان احدهما اجماع اهل العصر الاول على تسويغ كل من القولين لان استقرار اختلافهم على القولين يدل على تسويغ كل منهما والثاني اجماع اهل العصر الثاني على احد القولين فانه يدل على عدم تسويغ القول الاخر اجاب عنه بمنع الاجماع الاول فانا لا نم

ان اختلافهم على القولين دليل اجماعهم على جواز الاخذ بكل منهما لان احد القولين لا بد وان يكون خطا ولا يجوز اجماع الامة على جواز الاخذ بالخطا ولئن سلم ان اختلافهم على القولين دليل اجماعهم على جواز الاخذ بكل منهما اختلافهم على القولين دليل اجماعهم على جواز الاخذ بكل منهما لكن لا نم تعارض الاجماعين لان الاجماع الاول مشروط بانتفاء القاطع الذي هو الاجماع الثاني كما لو لم يستقر اختلافهم فانه يدل على اجماعهم على تسويغ كل منهما بشرط انتفاء القاطع الذي هو الاجماع واذا كان الاجماع الاول مشروطا بانتفاء القاطع زال عند الاجماع الثاني لزوال شرطه فلا يقع التعارض بينهما قال المجوز وليس بحجة ولو كان حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم اقول احتج المجوز وهو القائل بكون اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين جائزا وليس بحجة بثلثة وجوه احدها لو كان اتفاقهم على احد القولين حجة لتعارض الاجماعان وتقرير الدليل مع الجواب عنه قد تقدم قال قالوا لم يحصل الاتفاق واجيب بلزوم اذا لم يستقر خلافهم اقول الثاني لو كان حجة لحصل اتفاق كل الامة لانه الموجب لكونه حجة والتالي باطل لانه لم يحصل اتفاقهم لانه مسبوق بالخلاف المستقر وقول من مات لا ينعدم بموته ولهذا يحتج به اجاب عنه بان ما ذكرتم لو كان صحيحا لزم ان لا يكون اتفاق اهل العصر الثاني اذا لم يستقر خلافهم حجة لان الدليل الذي ذكرتم يطرد فيه بعينه قال قالوا لو كان حجة لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك لان الباقي كل الامة الاحياء واجيب بالالتزام والاكثر العصر الثاني على احد القولين حجة لكان موت الصحابي المخالف للباقين يوجب ان يكون قول الباقين حجة لان قول الباقي بعد موته قول كل الامة الاحياء كاتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين اجاب المصنف بالالتزام اي بالالتزام كون قول الباقي حجة بعد موت المخالف فانه مذهب البعض والاكثر على خلاف هذا المذهب فلا يكون الالتزام جوابا من جهتهم بل الجواب من جهتهم الفرق فان قول المخالف الذي مات قول من وجد في العصر الاول فيجب اعتباره في اجماع اهل العصر الاول وقول المنقرض ليس قول من وجد في العصر الثاني فلا يعتبر في اجماع اهل العصر الثاني قال الاخر لو لم يكن حجة لادى الى ان تجتمع الامة الاحياء على الخطا والسمعي باباه واجيب بالمنع والماضي ظاهر الدخول لتحقق قوله بخلاف من لم يات اقول قال الاخر اي المجوز القائل بكونه حجة لو لم يكن اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين حجة لادى الى ان تجتمع الامة الاحياء على الخطا والتالي باطل لان الادلة السمعية دالة على عصمة الامة عن الخطا بيان الملازمة انه لو لم يكن حجة لم يجب اتباعهم فيجب ان لا يكون حقا والا وجب اتباعهم اجاب بمنع انتفاء التالي لجواز ان يجتمعوا على الخطا والتالي باطل لان الادلة السمعية دالة على عصمة الامة عن الخطا بيان الملازمة لو لم يكن حجة لم يجب اتباعهم فيجب ان لا يكون حقا والا وجب اتباعهم اجاب بمنع انتفاء التالي لجواز ان يجتمعوا

على الخطاء والدلايل السمعية لا تدل الا على عصمة كل الامة عن الخطاء وقوله لا تكون قول كل الامة
الموجودين لان الماضي اي من مات داخل في الامة ظاهر التحقق قوله بخلاف من يأتي بعد
فانه ليس بداخل في كل الامة الموجودين لعدم تحقق قوله قال مسئلة اتفاق اهل
العصر عقيب الاختلاف اجماع وحجة وليس ببعيد واما بعد استقراره فقيل ممتنع وقال بعض المجوزين
حجة وكل من اشترط انقراض العصر قال اجماع وهي كالتي قبلها الا ان كونه حجة اظهر لانه لا
قول لغيرهم على خلافه اقول المسئلة الحادية عشر اتفاق اهل العصر على حكم بعد اختلافهم
فيه وقبل استقراره اجماع وحجة عند الاكثرين وليس وقوع هذا الاجماع ببعيد عادة لجواز
وقوفهم على سند جلي بعد اختلافهم واما اتفاق اهل العصر بعد استقرار خلافهم فالذين لم يشترطوا
انقراض العصر اختلفوا فيه فقال بعضهم يمتنع وقال بعضهم يجوز ثم المجوزون اختلفوا فقال بعضهم
حجة وقال بعضهم ليس بحجة ومن اشترط انقراض العصر قال اجماع لان هذا الاتفاق لم يكن (?)
لجمع عليه لان اختلافهم وان دل على تسويغ الاجتهاد في الحكم لكن لا يدل على انعقاد اجماعهم على ذلك
ضرورة انتفاء شرط انعقاد الاجماع الذي هو انقراض العصر وهذه كالمسئلة التي قبلها اختلافا واحتجاجا
واعتراضا وجوابا الا ان كون هذا الاتفاق حجة ههنا اظهر من ثمة لانه ههنا لا قول لغيرهم على خلاف
ما اتفقوا عليه حتى يلزم ان لا يكون اتفاقهم اتفاق كل الامة بخلاف ثمة فان اهل العصر الثاني بعض الامة
لان لغيرهم قولا على خلاف ما اتفقوا عليه قال مسئلة اختلفوا في جواز عدم علم الامة
بخبر او دليل راجح اذا عمل على وفقه المجوز ليس اجماعا كالو لم يحكموا في واقعة النافي اتبعوا غير
سبيل المؤمنين اقول المسئلة الثانية عشر اذا كان في الواقع دليل او خبر يقتضي حكما
على المكلفين وليس لذلك الحكم دليل اخر لم يجز عدم علم الامة به لانه ان عمل بذلك الحكم كان عملا به
لا عن دليل بل عن تشهي والعمل بالحكم عن التشهي لا يجوز وان لم يعمل به كان تركا للحكم الموجب
على المكلف واما اذا كان في الواقع دليل او خبر راجح اي بلا معارض وقد عمل على وفق ذلك
الدليل او الخبر بدليل اخر فهل يجوز عدم علم الامة بها او لا فمنهم من جوزه ومنهم من نفاه واحتج المجوز
بان اشتراك جميعهم في عدم العلم بذلك الخبر او الدليل الراجح لم يوجب محذورا اذ ليس اشتراك
جميعهم في عدم العلم بها اجماعا حتى يجب متابعتهم بل عدم علمهم بذلك الدليل او الخبر كعدم
حكمهم في واقعة لم يحكموا فيها بشيء فجاز لغيرهم ان يسعى في طلب ذلك الدليل او الخبر ليعلم واحتج النافي
بانه لو جاز عدم علم جميعهم بذلك الدليل لحرم تحصيل العلم به والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة
انه حينئذ يكون عدم علمهم به سبيل المؤمنين فلو طلبوا العلم لاتبعوا غير سبيل المؤمنين ويمكن ان يجاب
عنه بان عدم علمهم لا يكون سبيلا لهم لان السبيل ما اختاره الانسان من قول او عمل وعدم علمهم
ما اختاروه فلا يكون سبيلا لهم قال مسئلة المختار امتناع ارتداد الامة سمعا لا عقلا لنا دليل السمع

واعترض

واعترض بان الارتداد يخرجهم ورد بانه يصدق ان الامة ارتدت وهو اعظم الخطاء اقول
المسئلة الثالثة عشر المختار انه يمتنع سمعا لا عقلا ارتداد امة محمد عليه السلام باجمعهم في عصر من الاعصار واحتج
المصنف عليه بالدلايل السمعية الدالة على امتناع اجماعهم على الخطاء والضلال واعترض على هذا بان
الادلة السمعية دالة على امتناع اجتماع الامة على الخطاء والارتداد يخرجهم عن كونهم امة محمد
عليه السلام لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا مؤمنين بمحمد عليه السلام فلم يكونوا من امته فلم يتناولهم الادلة السمعية اجاب
عنه بانه يصدق بعد ارتدادهم ان امة محمد عليه السلام قد ارتدت وهو اعظم الخطاء فيمتنع للادلة السمعية
وقيل عليه ان اطلاق امة محمد عليه السلام بالمجاز والامة المذكورة في الادلة السمعية لم يتناول الا من هو من الامة
حقيقة فاندفع الجواب ويمكن ان يجاب عنه بان ارتدادهم الذي هو اعظم الخطاء هو الموجب
لسلب اسم الامة عنهم حقيقة فزوال اسم الامة عنهم بعد الارتداد بالذات لان المعلول متاخر
عن العلة بالذات فعند حصول ارتدادهم صدق عليهم اسم الامة حقيقة فيتناولهم الادلة السمعية
قال مسئلة مثل قول الشافعي ان دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك بالاجماع فيه (?) قالوا
اشتمل الكامل والنصف عليه قلنا فان نفي الزيادة فان ابدي مانع او نفي شرط او استصحاب
فليس من الاجماع في شيء اقول المسئلة الرابعة عشر اذا اختلفوا في ثبوت الاقل والاكثر في مسئلة
لا يصح ان يتمسك في اثبات الاقل بالاجماع اذ قوله يشتمل على امرين الثلث ونفي الزيادة واثبات الثلث
مجمع عليه ونفي الزيادة لا يكون مجمعا عليه فلا يكون مذهبه مجمعا عليه القايلون بجواز التمسك بالاجماع
فيه قالوا دية اما مثل دية المسلم او نصفه او ثلثه بالاجماع والكامل والنصف يشتمل على الثلث
فالقول بالثلث ثابت بالاجماع اجاب عنه بان الثلث وان كان مجمعا عليه لكن نفي الزيادة لم يكن
مجمعا عليه فالمجموع لا يكون مجمعا عليه والقايل بالثلث مطلوبه مركب من امرين الثلث ونفي الزيادة
فلا يكون مذهبه متفقا عليه فان ابدي في نفي الزيادة مانع او استصحاب لم يكن (?) نفي الزيادة ثابتا
بالاجماع قال مسئلة يجب العمل بالاجماع بنقل الواحد وانكره الغزالي لنا نقل الظني موجب
فالقطعي اولى وايضا نحن نحكم بالظاهر اقول المسئلة العشرون الاجماع المنقول بنقل
الاحاد يجب العمل به عند اكثر اصحاب الشافعي وبعض اصحاب ابي حنيفة والحنابلة وانكره
الغزالي وبعض اصحاب ابي حنيفة واحتج المصنف على وجوب العمل به بان الظني كالخبر
اذا كان منقولا بطريق الاحاد يجب العمل به فالقطعي اي الاجماع اذا كان منقولا بطريق الاحاد
اولى بان يجب العمل به لان الاول مظنون بحسب النقل والجنس والثاني مظنون بحسب
النقل مقطوع بحسب الجنس وايضا قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر يدل على وجوب العمل بالاجماع
المنقول بطريق الاحاد بيانه ان الحديث دل على انه عليه السلام كان يحكم بالظاهر فوجب ان يحكم الامة
ايضا بالظاهر لان الحديث ذكر في معرض تعليم الاحكام فعلم ان مراده بالظاهر بالنسبة الى الامة

ايضا والظاهر يتناول الاجماع المنقول بطريق الاحاد لان اللام للاستغراق قال
قالوا اثبات اصل بالظاهر قلنا التمسك الاول قاطع والثاني يبنى على اشتراط القطع والمعترض
مستظهر من الجانبين اقول المنكرون قالوا الاجماع المنقول الينا بطريق الاحاد اصل
من اصول الفقه فلو اثبتناه بالدليلين المذكورين لزم اثبات الاصل بالظاهر لان الدليلين ليسا
بقطعيين والتالي باطل لانه قاعدة كلية يتوصل بها في المسائل العلمية والظاهر لا يفيد العلم اجاب
بان التمسك الاول وهو القياس الذي استدل به اولا على وجوب العمل قطعي لانه قياس
بطريق الاولى فلا يكون اثباته به اثباتا للاصل بالظاهر حتى تكون الملازمة ممنوعة والتمسك الثاني
وهو الحديث ظاهر واثبات الاصل بالظاهر مبني على اشتراط القطع في ادلة الاصول فمن شرط القطع
فيها منع اثبات الاصل بالظاهر فمنع اثبات الاجماع بالحديث المذكور ومن لم يشترط لم يمنع
وجوب اثبات الاجماع به والمعترض مستظهر من الجانبين اي متمكن من منع دليل النافي والمثبت
اما منع دليل النافي فبان يقول لا نسلم ان كل دليل ظني يجب العمل به واما منع دليل المثبت فبان
يقول لا نسلم امتناع اثبات الاصل بالظواهر قيل اراد بالمتمسك الاول المستند الذي تمسك به
اهل الاجماع فانه قطعي لما مر في اول الاجماع واراد بالمتمسك الثاني القياس والحديث فانهما
ظنيان وافادتهما المطلوب مبنية على عدم اشتراط القطع في هذه الاصول فمنهم من شرط لانها
من باب الاعتقادات لا يتعلق بكيفية العمل ومنهم من لم يشترط لكونها طرقا الى الاعمال فعلى هذا
البيان يكون المراد من قوله المعترض مستظهر من الجانبين ان المعترض ان يمنع في الاول ويقول
لا نسلم ان المستند قاطع اذ من الجائز ان لا يكون كذلك لان دليل الاجماع قد يكون ظنيا وان يمنع
في الثاني الدليل المتمسك به على عدم اشتراط القطع قال مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي
ما لها الجبارات نحو العبادات الخمس يكفر اقول المسئلة الحادية والعشرون انكار حكم الاجماع
الظني وهو السكوتي والمنقول بطريق الاحاد لا يوجب الكفر وانكار حكم الاجماع القطعي هل يوجب
الكفر ام لا فيه ثلثة مذاهب الاول يوجب الكفر مطلقا لان انكاره يتضمن انكار سند قاطع وانكار السند
القاطع يتضمن انكار صدق الرسول على الموجب للكفر والثاني لا يوجب الكفر مطلقا لان الادلة على اصل
الاجماع ليست مفيدة للعلم فالاجماع المتفرع عليها لا يفيد القطع فلا يكون انكاره موجبا للكفر والثالث
المختار عند المصنف ان كان الاجماع في امر علم قطعا كونه من الدين كالعبادات الخمس كان انكار
حكمه يوجب الكفر والا فلا قال مسئلة التمسك بالاجماع فيما لا يتوقف صحته عليه صحيح كرؤية الباري
ونفي الشريك ولعبد الجبار في الدنيوية قولان لنا الدليل السمعي اقول المسئلة الثانية والعشرون
التمسك بالاجماع فيما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به صحيح مثل رؤية الباري تعالى
ونفي الشريك لان العلم بكون الاجماع حجة على العمل به صحيح لانا قبل العلم برؤية الله ونفي الشريك
باب

يمكننا ان نعلم صحة الاجماع وللقاضي عبد الجبار في الامور الدنيوية مثل الاراء والحروب قولان في صحة التمسك به لنا
ان الدليل السمعي دل على التمسك به مطلقا من غير تقييد فوجب المصير اليه لان الاصل عدم التقييد قال
ويشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند والمتن فالسند الاخبار عن طريق المتن اقول لما فرغ من الابحاث
المخصوصة بكل واحد من الادلة الثلثة شرع في الابحاث المشتركة بين الثلثة فقال ويشترك الكتاب والسنة
والاجماع في السند والمتن فالسند الاخبار عن طريق المتن اعني بيان ان كل واحد من الثلثة طريق ثبوته اما التواتر
او الاحاد قال والخبر قول مخصوص الصيغة والمعنى وقيل لا يحد لعسره اقول ان الخبر اسم لقول له
صيغة ومعنى مخصوصان واختلف في تحديده فقيل لا يمكن تحديده لعسره كما قيل في العلم قال وقيل لانه ضروري
من وجهين احدهما ان كل احد يعلم ان كل احد يعلم انه موجود ضرورة والمطلق اولى اقول قال الامام فخر الدين
الرازي الخبر غني عن التعريف لانه ضروري من وجهين الاول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود اي يعلم معنى
قوله انا موجود من حيث وقوع النسبة فيه على وجه يحتمل الصدق والكذب وهو خبر خاص فمطلق الخبر الذي هو جزء هذا
الخبر الخاص اولى بان يكون ضروريا قال والاستدلال على ان العلم ضروري لا ينافي كونه ضروريا بخلاف الاستدلال
على حصوله ضرورة اقول هذا جواب عن دخل مقدر توجيهه ان يقال الاستدلال على ان مطلق الخبر ضروري
ينافي دعوى ضروريته لان الضروري هو الذي لا يتوقف على دليل ونظر وتقرير الجواب ان يقال استدلالنا على
ان العلم بالخبر ضروري لا على حصول الخبر ضرورة والاستدلال على ان العلم بالخبر ضروري لا ينافي كون الخبر
ضروريا لان توقف ضرورة العلم بالخبر على الدليل والنظر لا يستلزم توقف ضرورة الخبر عليها بخلاف الاستدلال
على حصول الخبر ضرورة فانه يكون منافيا لكون الخبر ضروريا فالحاصل انه يجوز ان يكون الشيء ضروريا وضروريته
نظريا والاستدلال على الثاني لا ينافي دعوى ضرورية قال ورد بانه يجوز ان يحصل ضرورة ولا يتصوره
او تقدم تصوره والعلوم ضرورة ثبوتها او نفيها وثبوتها فرع تصورها اقول اجاب المصنف عن الوجه الاول
بانه علم حصول الخبر ضرورة ولا يلزم من حصول الخبر ضرورة تصوره او تقدم تصوره لان حصول الشيء لا يستلزم
تصوره والمتنازع فيه تصور الخبر لا حصوله فان قيل اذا كان العلم بحصول الخبر ضروريا يكون تصور الخبر ايضا
ضروريا لان العلم بحصول الخبر هو تصوره اجيب بان العلم بحصول الخبر هو العلم بثبوت النسبة او نفيها وثبوت
النسبة غير تصورها وفيه نظر لان المعترض ما قال ان حصول الخبر هو تصوره بل قال العلم بحصول الخبر هو تصوره
ولا يمكن ان يقال ان العلم بحصول الخبر غير تصوره قال الثاني التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله
اقول الوجه الثاني انا نذرك بالضرورة التفرقة بين الخبر وغيره من الاستفهام والامر والنهي والتفرقة بين
الشيئين مسبوق بتصورهما فيكون تصور هذه الامور بديهية لان السابق على البديهي اولى ان يكون بديهيا قال
المصنف وقد تقدم مثله ولم يتقدم في هذا المختصر مثل هذا الدليل وقد قيل في جوابه ان التفرقة بين الشيئين
غير مسبوق بتصورهما بطريق الحقيقة قال قال القاضي والمعتزلة الخبر الكلام الذي يدخله الصدق والكذب
واعترض بانه يستلزم اجتماعهما وهو محال لا سيما في خبر الله ثم اجاب القاضي بانه دخوله لغة فورد ان الصدق
الموافق للخبر والكذب بخلافه فتعريفه به دور والجواب عنه وقيل التصديق او التكذيب فيرد الدور وان الخبر لا بد

او ولجيب بان المراد قبول احدهما **اقول** قال القاضي والمعتزلة في تعريف الخبر الكلام الذي يدخله الصدق والكذب فالكلام جنس يشمل الخبر وغيره وقوله الذي يدخله الصدق والكذب يخرج الامر والنهي والاستفهام وساير الانشاآت
واعترض على هذا الحد بانه يستلزم اجتماع الصدق والكذب في كل خبر لان الواو يقتضي الجمع لكن اجتماعهما محال لان الخبر قد يكون كاذبا لا يدخله الصدق اصلا مثل قولنا الاثنان فرد والثلثة زوج وقد يكون صادقا لا يدخله الكذب اصلا كالبديهيات لا سيما في خبره تعالى فان احتمال الكذب في خبره تعالى اشد استحالة لا لنفس الخبر بل لخصوصية كونه خبره تعالى
وقد قيل في تقرير هذا الاعتراض انه يقتضي اجتماع الصدق والكذب وهو محال لان الصدق والكذب متقابلان والمتقابلان لا يجوز اجتماعهما وفيه نظر لان المتقابلين يمتنع اجتماعهما في زمان واحد اما في زمانين فلا والواو لا يقتضي اجتماع المعطوف والمعطوف عليه في زمان واحد بل يقتضي اجتماعهما مطلقا واجاب القاضي بان الخبر الصادق يصح دخول الكذب عليه لغة اي من حيث مفهومه لغة من غير اعتبار خصوصية المادة وكذا يصح دخول الكذب على الخبر الصادق كخبره تعالى والضروريات انما يمتنع دخول الكذب عليها من خارج مفهوم الخبر لان الدليل دل على ان كلامه تعالى والضروريات يمتنع ان يكون كاذبة ولما اعتبر القاضي في تعريف الخبر صحة دخوله لغة سقط الاعتراض المذكور وورد عليه ان الصدق هو الخبر الموافق للمخبر والكذب نقيضه اعني الخبر الغير الموافق للمخبر فيتوقف تعريف الصدق والكذب على الخبر فتعريف الخبر بهما دور والجواب عن لزوم الدور قيل فيه نظر لان الدور انما يلزم ان لو عرفنا الخبر بالصدق والكذب المطلقين ثم عرفناهما بالخبر اللغوي لم يلزم الدور وهذا النظر ضعيف لانه انما يصدق ذلك لو كان لكل من الصدق والكذب والخبر مفهومان لغوي واصطلاحي وليس كذلك لان مفهومهما اللغوي بعينه مفهومها الاصطلاحي فلا يسقط الدور وقيل الجواب عن لزوم الدور ان المعنى الذي علق به لفظ الخبر معلوم بالضرورة متميز لكل احد غير معلوم من حيث علق به لفظ الخبر فعرفه من هذا الوجه بالصدق والكذب فلا يلزم الدور وفيه نظر لان هذا التعريف بناء على كون مدلول الخبر نظريا والمصنف لم يسلم بداهته وفي تعريف المصنف الصدق بالموافق للخبر تساهل وقيل في تعريف الخبر انه الكلام الذي يدخله التصديق او التكذيب والاعتراض الاول وهو استلزام اجتماع الصدق والكذب لم يرد ههنا لان او لا يقتضي الاجتماع ولكن يرد الدور لان التصديق هو الاخبار عن كون المتكلم صادقا فيتوقف معرفته على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبر فيلزم الدور وفي هذا الدور توقف الشيء على نفسه بثلث مراتب وفي الاول بمرتبة واحدة وايضا يرد على هذا التعريف انه يشتمل على لفظ او وهو للتشكيك والترديد والحد يأباه واجيب عنه بان المراد ان الخبر يدخله احدهما لا على التعيين وليس في دخول احدهما لا على التعيين ترديد وتشكيك بل الترديد في دخول احدهما لا على التعيين وهو غير معتبر في الحد **قال** واقربها قول ابي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة فكلمة بنفسه ليخرج نحو قايم لان الكلمة عنده كلام وهي تفيد نسبة مع الموضوع ويرد عليه باب قم ونحوه فانه كلام يفيد بنفسه نسبة اما لان القيام منسوب واما لان الطلب منسوب **اقول** قال المصنف واقرب الحدود المذكورة للخبر الى الصواب قول ابي الحسين الخبر كلام يفيد بنفسه والمراد من النسبة اضافة امر الى امر بالنفي او الاثبات بحيث يحسن السكوت عليه بدليل على ذلك قوله يفيد وانما قال بنفسه نسبة ليخرج عنه نحو قايم من المشتقات والافعال فانها داخلة في هذا الكلام لان الكلمة عند ابي الحسين ومن تابعه كلام لكن لا يفيد بنفسه نسبة بل يفيد مع الموضوع فان قايم في

في قولنا زيد قايم يفيد نسبة القيام الى ضمير زيد لكن لا بنفسه بل بواسطة زيد الذي هو الموضوع ويرد على طرد هذا التعريف باب قم اي مثل الامر ونحوه كالنهي والاستفهام وساير الانشاآت فانه يصدق عليها هذا التعريف لانها كلام يفيد بنفسه نسبة لان قم يفيد بنفسه نسبة القيام الى المخاطب او نسبة الطلب الى الامر وقد عليه باني الان **قال** والاولى الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعني الخارج عن كلام النفس فنحو طلبت القيام حكم بنفسه لها خارجي بخلاف نحو قم **اقول** اعلم ان الاولى في الحد عند المصنف الخبر انه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعني بالكلام ما يتضمن كلمتين بالاسناد فيخرج عنه الكلمة والمركب الاضافي والمركب التقييدي لانه ليس شيء منها بكلام والمراد بالنسبة الخارجية الامر الخارج عن كلام النفس الذي تعلق به كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة مثلا قولنا زيد قايم فانه يدل على الحكم الموجود في النفس وهو اسناد القيام الى زيد بالاثبات ويسمى هذا الحكم كلام النفس وهو متعلق بامر آخر من حيث المطابقة واللامطابقة ويسمى ذلك الامر النسبة الخارجية ويدخل في هذا التعريف مثل طلبت القيام فانه قد حكم بنسبة لها خارجي وهو نسبة طلب القيام الى المتكلم في زمان الماضي وهذه النسبة خارجة عن الحكم النفسي تعلق بها الحكم النفسي بالمطابقة واللامطابقة بخلاف قم فانه متعلق بالحكم النفسي وليس له متعلق خارجي **قال** ويسمى غير الخبر انشاء وتنبيها ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء **اقول** ويسمى الكلام الذي هو غير الخبر انشاء وتنبيها ومن التنبيه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء ولم يفرق المصنف بين التنبيه والانشاء وقال بعض الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب يسمى انشاء فان دل بالوضع على طلب الفعل يسمى امرا وان دل على طلب الكف عن الفعل يسمى نهيا وان دل على طلب الافهام يسمى استفهاما وان لم يدل بالوضع على طلب يسمى تنبيها ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء **قال** والصحيح ان بعت واشتريت وطلقت التي يقصد بها الوقوع انشاء لانه لا خارج لها ولانها لا تحتمل صدقا ولا كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولم يقبل التعليق ولما انقطع بالفرق بينها ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل **اقول** اختلفوا في ان الصيغ التي يقصد بها الوقوع اي الصيغ المستعملة في الشرع لاستحداث الاحكام مثل بعت واشتريت وطلقت هل هي اخبار ام انشاء والصحيح ان مثل هذه انشاء لاربعة وجوه الاول انه غير محكوم فيه بنسبة خارجية اذ لا خارج له والكلام الذي لم يحكم فيه بنسبة خارجية انشاء الثاني ان مثل هذه الصيغ غير قابلة للصدق والكذب فلا يكون خبرا لان الخبر قابل للصدق والكذب لان قبول الصدق والكذب وان لم يصلح لان يكون معرفا للخبر الا انه يكون خاصة مساوية له الثالث انه لو كان خبرا لكان ماضيا لان صيغته صيغة الماضي والتالي باطل لانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لان التعليق هو توقيف دخول الشيء في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على دخول غيره الرابع لو كان خبرا لم يقطع بالفرق بينه وبين غيره من الاخبار في كونهما خبرين والتالي باطل لانا نفرق قطعا بين طلقت اذا قصد به وقوع الطلاق وطلقت اذا قصد به الاخبار والذي يؤكد هذا الفرق انه لو قال الرجل للمطلقة الرجعية طلقتك سئل عنه ماذا تريد بقولك ايقاع الطلاق او الاخبار عن الطلاق السابق ولولا الفرق لم يسئل **قال** الخبر صدق او كذب لان الحكم اما مطابق للخارجي او لا الجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه فالثاني بينهما ليس بصدق

ولا كذب لقوله تم افترى على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر فلا يكون صدقا لانهم لا يعتقدونه واجيب بان المعنى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء اذ لا قصد او لم يقصد المجنون **اقول** لا فرغ من تعريف الخبر شرع في تقسيمه والخبر ينقسم الى صدق و كذب ولا واسطة بينهما عند الجمهور لان الحكم الذى هو مدلول الخبر اما مطابق للواقع اولا فان كان مطابقا فهو صدق سواء كان معه اعتقاد المطابقة اولا وان كان غير مطابق فهو كذب سواء كان معه اعتقاد المطابقة او لا وذهب الجاحظ الى ان الخبر لا ينحصر في الصدق والكذب بل يكون بينهما واسطة وذلك لان الخبر اما مطابق او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا والثانى اما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة اولا وان كان غير مطابق فاما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة اولا والثانى اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا فهذه ستة اقسام والاول منها وهو الخبر المطابق مع اعتقاد المطابقة صدق والرابع وهو الخبر الغير المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة كذب والاربعة الباقية ليس بصدق ولا كذب فقوله والثانى فيهما اشارة الى هذه الاقسام الاربعة لان المطابقة مع نفى اعتقاد المطابقة ينقسم الى قسمين وغير المطابق مع نفى اعتقاد اللامطابقة انقسم ايضا الى قسمين مثال الصدق قولنا زيد في الدار اذا كان فيها مع اعتقاد انه فيها مثال الكذب قولنا زيد في الدار اذا لم يكن فيها مع اعتقاد انه فيها واستدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجه التمسك به انه لما اخبر الرسول عليه السلام عن نبوته نفيه حصر الكفار اخبار النبوة في الافتراء اى الكذب والاخبار من به جنة حمل على منع الخلو ويمتنع ان يكون الاخبار في حال الجنون كذبا لانهم جعلوه قسيم الكذب وقسيم الشىء لا يدخل تحته وليس بصدق لانهم لا يعتقدون صدقه فثبت قسم آخر لا يكون صدقا ولا كذبا فان قيل الاخبار في حال الجنون داخل في الكذب لان الافتراء هو الكذب عن التعمد ولا يلزم من كونه قسيما للكذب عن تعمد ان لا يكون كذبا سلمنا انه غير داخل في الكذب ~~لكن الواسطة~~ عند من جعله قسيما للكذب فيلزم ان يكون الواسطة عنده ولا يلزم منه الواسطة في نفس الامر والجواب عن الاول ان الافتراء هو الكذب اعم من ان يكون من تعمد اولا والتقييد خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وعن الثانى انه لو لم يكن واسطة بينهما لما قرر الله تعالى ما قالوه اجاب المصنف عنه بان معنى الاية افترى في دعوى الاخبار ام لم يفتر بل به جنون وكلام المجنون ليس افتراء سواء قصد به الافتراء او لم يقصد المجنون فانه يستلزم عدم خبرية كلامه لانه لا قصد له ولا شعور فلا يكون كلامه خبرا فيكون مراد هم الحصر في كونه خبرا كذبا او ليس بخبر فلم يثبت خبر لا يكون صدقا ولا كذبا **قال** قالوا قالت عائشة ما كذب ولكنه وهم واجيب بتاويل ما كذب عمدا **اقول** القائلون بثبوت الواسطة قالوا قالت عائشة رضى الله عنها اعتذارا عمن ظهر عدم مطابقة خبره ما كذب ولكنه وهم نفت الكذب عن خبره والصدق ايضا منتف عنه بالاتفاق فثبت خبر لا يكون صدقا ولا كذبا اجاب بانها ما نفت الكذب بل نفت الكذب المتعمد ولا يلزم من انتفاء الكذب المتعمد عنه انتفاء الكذب مطلقا **قال** وقيل ان كان معتقدا فصدق والا فكذب لقوله تعالى ان المنافقين لكاذبون في شهادتهم ومنع لفظية **اقول**

وقيل ان الخبر منحصر في الصدق والكذب لكن لا على الوجه الذى اعتبره الجمهور بيانه ان الخبر اما ان يكون مطابقا للواقع ومعتقدا مطابقته اولا والاول صدق والثانى كذب ولا فرق بين الصدق بهذا التفسير والصدق بتفسير الجاحظ واما الكذب فهو اعم بهذا التفسير من الكذب عند الجاحظ فان الاقسام الاربعة التى ليست بصدق ولا كذب عند الجاحظ يكون كذبا بهذا التفسير والدليل على اعتبار اعتقاد المطابقة فى الصدق قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله تعالى كذب المنافقين في اخبارهم عن رسالة محمد عليه السلام فلو كان الخبر المطابق بدون اعتقاد المطابقة صدقا لما كذبهم الله تعالى لان اخبارهم عن رسالته مطابق للواقع اجاب بانا لا نسلم ان الله تعالى كذبهم في اخبارهم عن الرسالة بل كذبهم في شهادتهم والشهادة الصادقة ان يشهد الشاهد بالمطابق مع كونه معتقدا واعتقاد المطابقة شرط صدق الشهادة والمنافقون لما لم يكونوا معتقدين رسالته عليه السلام كانوا كاذبين في شهادتهم وهذه المنازعة لفظية لانه راجع الى الاصطلاح **قال** وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم واحد منها فالاول ضرورى بنفسه كالمتواتر وبغيره كالموافق للضرورى ونظرى كخبر الله ورسوله والاجماع والموافق للنظر والثانى المخالف لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذاب وقد يشك **اقول** هذا تقسيم آخر للخبر والخبر ينقسم الى خبر يعلم صدقه والى خبر يعلم كذبه والى خبر لا يعلم واحد من صدقه ولا كذبه والاول وهو ما علم صدقه اما ضرورى او غير ضرورى والضرورى اما ضرورى بنفس الخبر بمعنى ان الخبر من غير نظر كالمتواتر او ضرورى بغير نفس الخبر بل لكونه موافقا للضرورى ونعنى بالموافق للضرورى ما يكون متعلقه معلوما لكل احد من غير كسب ونظر وغير الضرورى اما نظرى كخبر الله تعالى وخبر الرسول والاجماع فان كل واحد منها علم صدقه بالنظر والاستدلال واما موافق للنظر وهو الخبر الذى علم متعلقه بالنظر كقولنا العالم حادث والثانى وهو ما علم كذبه هو الخبر المخالف لما علم لما علم صدقه باحد الاعتبارات المذكورة كقولنا الكل ليس باعظم من الجزء والثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه قد يظن صدقه كخبر العدل لرجحان صدقه على كذبه وقد يظن كذبه كخبر الكذاب لرجحان كذبه على صدقه وقد لا يظن صدقه ولا كذبه بل يشك في صدقه وكذبه كخبر مجهول الحال **قال** ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعى الرسالة فاسد بمثله في النقيض ولزوم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم وانا كذب المدعى للعادة **اقول** قال قوم كل خبر لم يعلم صدقه لا بالضرورة ولا بالنظر والدليل فهو كذب قطعا لانه لو كان صدقا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن صدقه كخبر من ادعى الرسالة فانه اذا كان صدقا نصب عليه المعجزة واذا كان كذبا لم ينصب اجاب بان هذا فاسد لانه يعارض بمثله في نقيضه كما يقال لو كان كذبا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن كذبه وايضا يلزم كذب كل شاهد اذا لم يعلم صدقه وكفر كل مسلم لا يعلم ايمانه وايضا الملازمة

مفتوحة وما ذكره في بيانها لا يدل على صدقها لان كذب مدعي الرسالة ليس لاجل عدم نصب دليل على صدقه
بل لاجل العادة فان الرسالة عن الله على خلاف المعتاد والعادة تقتضي تكذيب الخبر المخالف للعادة
من غير دليل بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان العادة لا تقتضي تكذيبه من غير دليل **قال**
وينقسم الى متواتر والحاد والمتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج ما علم صدقه
بغيره بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها **اقول** لما قسم اخر الخبر فالخبر ينقسم
الى متواتر واحاد والمتواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى
اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما وفي الاصطلاح المتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه فالخبر
كالجنس يشمل المتواتر وغيره وباضافته الى الجماعة يخرج عنه خبر الواحد وقوله مفيد العلم يخرج
خبر جماعة لا يفيد العلم بل الظن وانما قال بنفسه ليخرج الخبر الذي علم صدق المخبرين فيه بسبب القرائن
الزائدة على ما لا ينفك عن التواتر عادة وغيرها وما لا ينفك عن المتواتر الشرائط المعتبرة في المتواتر
كما سنذكر والقرائن الزائدة المفيدة للعلم قد تكون عادية كالقرائن التي تكون على من يخبر عن
موت والده من شق الجيوب والتفجع وقد تكون عقلية كخبر جماعة تقتضي البديهة او الاستدلال
صدقه وقد تكون حسية كالقرائن التي تكون على من يخبر عن عطشه **قال** وخالفت السمنية في افادة
المتواتر وهو بهت فانا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية والامم الخالية والانبياء والخلفاء بمجرد الاخبار
يوردونه من انه كاكل طعام واحد وان الجملة مركبة من الواحد ويودي الى تناقض المعلومين وتصديق
اليهود والنصارى في لا نبي بعدي وبانا نفرق بين الضروري وبينه ضرورة وبان الضروري يستلزم
الوفاق مردود **اقول** اكثر العقلاء اتفقوا على ان المتواتر يفيد العلم وخالفت السمنية وهو
قوم من الهند في افادة المتواتر العلم وهو بهت اي باطل فان المتواتر يفيد العلم سواء كان اخبارا عن
امور موجودة في زماننا او امور ماضية لانا نجد بالضرورة العلم بالبلاد النائية كمكة وبغداد ومصر
والامم الماضية والانبياء والخلفاء وما ذلك العلم الا من الخبر المتواتر والسمنية اوردوا وجوها
في بيان ان المتواتر لا يفيد العلم منها ان افادة الخبر العلم موقوفة على اتفاق جمع عظيم على
الاخبار وهو محال كاتفاقهم على اكل طعام واحد ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد العلم فخبر الجملة ايضا
لا يفيد لان الجملة مركبة من الواحد وحكم الجملة حكم كل واحد ومنها انه لو كان المتواتر مفيدا للعلم لادى
الى تناقض المعلومين لانه اذا تواتر خبر على وجود شيء في وقت وتواتر خبر اخر على عدمه في
ذلك الوقت يلزم العلم بوجوده وعدمه في ذلك الوقت ومنها انه لو افاد المتواتر العلم لزم
صدق اليهود والنصارى في اخبارهم عن نبيهم بانه قال لا نبي بعدي والتالي باطل للدليل القاطع
على كذب هذا الخبر ومنها انا نفرق بين الضروري وبين المتواتر لانا اذا عرضنا على عقولنا ان الواحد
نصف الاثنين وعرضنا على عقولنا وجود جالينوس وجدنا الجزم بالاول اقوى واكمل من الجزم بالثاني
فلو كان المتواتر مفيدا للعلم لم يوجد التفاوت بين الجزمين ومنها انه لو كان ضروريا لم يختلف فيه

لن

لان الضروري يستلزم الوفاق اجاب المصنف بان هذه الوجوه مردودة مقولة وما يوردونه مشتبه
وقوله مردود خبره اشارة الى [illegible] فانه تشكيك في الضروريات فلا يستحق الجواب واما من حيث
التفصيل فلانا لا نسلم في الاول امتناع جمع عظيم على الاخبار ولا نسلم في الثاني انه اذا لم يكن
كل واحد مفيدا للعلم لم يكن المجموع مفيدا له ولا نسلم ان حكم الجملة حكم كل واحد فانه يصدق على كل
واحد من احاد العشرة انه جزء العشرة ولا يصدق على العشرة انه جزء العشرة ولا نسلم في الثالث
تناقض المعلومين وذلك لانه بتقدير تواتر احد الخبرين يمتنع تواتر نقيضه ولا نسلم في الرابع لزوم
صدق اليهود والنصارى وانما يلزم لو تواتر خبرهم وهو ممنوع لان القاطع دل على كذب خبرهم
وخبر الجمع العظيم انما يكون متواترا اذا لم يكذبه قاطع ولا نسلم في الخامس انه لو كان ضروريا لم يوجد
التفاوت بينه وبين الضروريات فقد تتفاوت في الجزم بها ولئن سلم فلا يلزم منه المطلوب
اذ حصول التفاوت يوجب ان لا يكون ضروريا ولا يوجب ان لا يكون مفيدا للعلم الذي هو
المتنازع فيه هنا ولا نسلم في السادس ان الضروري يستلزم الوفاق وذلك لان السوفسطائية
ينكرون الضروريات **قال** والجمهور على انه ضروري والكعبي والبصري نظري وقيل بالوقف
لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين ولساغ الخلاف فيه عقلا **اقول** القائلون بكون
المتواتر مفيدا للعلم اختلفوا في ان العلم بصدق الخبر المتواتر الحاصل عقيب التواتر ضروري
ام لا فالجمهور على انه ضروري والكعبي والبصري على انه نظري وقيل بالوقف لنا ان العلم
بصدق المتواتر لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين بين المتواتر والعلم لان النظري يفتقر
الى النظر وهو يتوقف على المقدمتين والتالي باطل بالبديهة وايضا لو كان نظريا لجاز الخلاف فيه
عقلا لان النظري قد يكون صوابا وقد يكون خطأ والتالي ظاهر الفساد وقيل لا نسلم الملازمة لان
تسويغ الخلاف عقلا انما يكون في العلوم النظرية التي يكون مقدماتها نظرية واما العلوم النظرية
التي مقدماتها ضرورية لم يتصور الخطأ فيها اجيب عنه بانه ليس من ذلك القبيل لان من مقدماته
عدم جواز الكذب على الجمع العظيم وان لا يكون ثمة مصلحة مشتركة يمتنع الجميع وان لا يجوز
الكذب على الجميع كما جاز على كل واحد وكل واحدة من المقدمتين نظرية وفيه نظر اما اولا فلانه
كلام على المستند واما ثانيا فلانه يلزم منه خلاف المطلوب لانه يلزم من هذا الجواب ان العلم
موقوف على المقدمتين فيكون نظريا **قال** ابو الحسين لو كان ضروريا لما افتقر ولا يحصل الا
بعد علم انه من المحسوسات وانهم عدد لا حامل لهم ولما كان كذلك ليس بكذب فيلزم النقيض
واجيب بالمنع بل اذا حصل علم انهم لا حامل لهم لانه مفتقر الى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق
ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري **اقول** قال ابو الحسين لو كان العلم بصدق
الخبر المتواتر ضروريا لم يفتقر حصول العلم بصدقه الى توسط المقدمتين لان الضروري ما لا
يفتقر الى النظر والتالي باطل لان العلم لا يحصل الا بعد ان نعلم ان المخبر عنه من المحسوسات

اجتماع ج

لان الضروريات ج

مبنونه [illegible] على ج

وان يعلم ان المخبرين جمع عظيم لا داعي لهم على توافقهم الكذب وان يعلم ان كلما كان كذلك اي ان
كل خبر عن محسوس اخبره جماعة لا داعي لهم على توافقهم الى الكذب لا يكون كذبا وان يعلم انه اذا
لم يكن الخبر كذبا يلزم ان يكون صدقا واشار اليه بقوله فيلزم النقيض اجاب بانا لا نسلم ان العلم
بصدق الخبر المتواتر موقوف على العلم بهذه الامور بل اذا حصل العلم بصدقه علم بعده انهم
لا داعي لهم على توافقهم على الكذب لان العلم بصدق الخبر المتواتر مفتقر الى سبق علم ذلك الامور
فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا فان قيل اذا كان العلم بصدق المتواتر ضروريا لكن صوغ الترتيب فيه
اجيب بان صورة الترتيب ممكنة في كل ضروري حتى في اجلى البديهيات كقولنا الشيء اما ان يكون واما
ان لا يكون بان يقال الكون واللاكون متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما **قال**
قالوا لو كان ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة قلنا معارض بمثله ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور
بصفته **اقول** القايلون بكونه نظريا قالوا لو كان العلم بصدق المتواتر ضروريا لعلم انه ضروري
ضرورة اذ يستحيل حصول العلم الضروري بالشيء مع عدم الشعور بضروريته والتالي باطل اجاب اولا بانه
معارض بمثله بان يقال لو كان نظريا لعلم انه نظري ضرورة فضلا عن الشعور بكونه ضروريا ولئن سلمنا ان حصول
العلم يستلزم الشعور ضرورة ولكن لا نسلم ان الشعور بالعلم ضرورة يستلزم الشعور بصفته ضرورة فان
الشيء قد يكون مشعورا به وصفته لا يكون مشعورا بها **قال** وشرط المتواتر تعدد المخبرين تعددا
يمنع الاتفاق والتواطؤ مستندين الى الحس مستوين في الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج اليه لانه
ان اريد الجميع فباطل وان اريد البعض فلازم مما قبله وضابطه العلم بحصولها حصول العلم لا ان ضابطها حصول
العلم سبق العلم بها **اقول** شرط المتواتر بحسب المخبرين ان يتعدد المخبرون تعدد المنع اتفاقهم على الكذب
بطريق الاتفاق او بطريق المواضعة وان يكونوا مستندين ما اخبروا عنه الى الحس لا الى دليل عقلي وان
يكونوا مستوين في الطرفين والوسط اي يكون طرفاه والوسط مستوين في التعدد والاستناد الى الحس
وقد شرط بعضهم كونهم عالمين بما اخبروا به وهذا غير محتاج اليه لانه ان اريد علم جميعهم فباطل لانه قد لا يكون
جميعهم عالمين بل يكون بعضهم ظانين ومع هذا يحصل العلم وان اريد علم البعض فلا يحتاج الى تعرضه
لان علم البعض لازم مما قبله من الشروط وهو الشرط الثاني لان الاسناد الى الحس يوجب ان يكون المخبرون
عالمين به وضابط العلم بحصول هذه الامور حصول العلم بصدق الخبر المتواتر فانه اذا حصل العلم
بصدق الخبر المتواتر علم ان هذه الشرايط حصلت لان هذه الامور لا ينفك عن العلم بصدق المتواتر لا ان
ضابط حصول العلم بصدق المتواتر سبق العلم بهذه الامور على معنى انه لا يحصل العلم بصدق المتواتر الا
بعد حصول العلم بهذه الامور لانا قد بينا ان العلم بصدق الخبر لا يتوقف على العلم بهذه الامور **قال**
وقطع القاضي بنقص الاربعة وتردد في الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
والصحيح عدمه وضابطه ما حصل العلم عنده لانا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متاخرا
ويختلف باختلاف قراين التعريف واحوال المخبرين في الاطلاع عليها وادراك المستمعين والوقايع **اقول**

اختلفوا في اقل عدد يحصل عنده العلم بصدق الخبر فمنهم من عين عددا ومنهم من لم يعين والمعينون اختلفوا
فقطع القاضي ابو بكر بان الاربعة ناقص لا يحصل العلم بها ولهذا يحتاج القاضي الى عرض الشهداء الاربعة
في الزنا على المزكين وتردد في الخمسة في ان اخبارهم هل يكون مفيدا للعلم او لا فان عدده من جهة
العلم جزما وقيل اقله اثنا عشر نقباء موسى وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون اوجب
الجهاد على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وقيل اربعون لقوله
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين نزلت هذه الاية في الاربعين فلو لم يكن قول الاربعين مفيدا
للعلم لم يختص عليه وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا والظاهر ان هذه
التمسكات تقييدات لا تعلق للتواتر بها ولا يفيد المطلوب والصحيح ان ذلك العدد غير معين ويختلف
بحسب المخبرين والوقايع وغير ذلك وضابط عدد التواتر حصول العلم بصدق خبرهم فان كل عدد
حصل عنده العلم بصدق الخبر كان عدد التواتر والدليل على ان عدد التواتر غير مخصوص انا
نقطع بحصول العلم بصدق الاخبار المتواترة مثل العلم بوجود مكة ومصر والانبياء والخلفاء من غير
علم بعدد مخصوص قبل العلم بصدق الخبر المتواتر ولا بعده فلو كان عدد مخصوص موجبا للعلم
بصدق الخبر لم يحصل العلم بصدق الخبر الا بعد العلم بذلك العدد المخصوص ويختلف العدد الذي
يحصل العلم بصدق الخبر عنده باختلاف قراين التعريف مثل الهيات المقارنة للخبر الموجبة لتعريف
متعلقه وباختلاف احوال المخبرين في اطلاعهم على قراين التعريف وباختلاف ادراك المستمعين لتفاوت
الاذهان والقرايح وباختلاف الوقايع في عظمها وحقارتها **قال** وشرط قوم الاسلام والعدالة
لاخبار النصارى بقتل المسيح وجوابه الاختلال في الاصل والوسط وشرط قوم ان لا يحويهم بلد وقوم
اختلاف النسب والدين والوطن والشيعة المعصوم دفعا للكذب والبهود اهل الذلة فيهم دفعا للتواطؤ
لخوفهم وهو فاسد **اقول** عنه من الشرايط التي اعتبرها قوم دون قوم شرط قوم الاسلام
والعدالة في المخبرين لان الكفر والفسق عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة يمنعانه ولهذا
لم يحصل العلم باخبار النصارى بقتل المسيح وهذا الشرط غير معتبر لانا نعلم قطعا انه جمعا كثيرا
من الكفار والفساق اذا اخبروا بواقعة يحصل العلم بصدق خبرهم وانما لم يحصل العلم باخبار النصارى
لاختلال في الاصل اي في الطبقة الاولى لكونهم لم يبلغوا عدد التواتر او لانهم راوه من بعيد او
بعد صلبه فشبه لهم ولاختلال في الوسط لكونهم لم يبلغوا عدد التواتر وشرط قوم ان لا يحصرهم
عدد ولا يحويهم بلد وهو باطل لان اهل الجامع لو اخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق
لكان اخبارهم مفيدا للعلم فضلا عن اهل بلد وشرط قوم اختلاف اديانهم ونسبهم واوطانهم ليندفع
التهمة وهو ايضا باطل لان التهمة لو حصلت لم يحصل العلم سواء كانوا على دين واحد ونسب واحد
ومن وطن واحد او لم يكونوا كذلك وان ارتفعت حصلت العلم كيف كانوا وشرط الشيعة وجود المعصوم
في المخبرين لئلا يتفقوا على الكذب وهو باطل لان المفيد حينئذ قول المعصوم لا خبر اهل التواتر وشرط اليهود

وجود اهل الذلة في المخبرين دفعا لتواطئهم على الكذب لان اهل العزة لا خوف لهم فيجوز ان يجترؤا على الكذب واهل الذلة اهل الخوف لا يجترؤن على الكذب وهو باطل لان اهل الذلة لخستهم لا ينتهون عن الكذب واهل العزة لشرفهم لا يقدمون على الكذب **قال** وقول القاضي وابي الحسين كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة لشخص فمثله يفيد بعينها لشخص صحيح بشرط ان تساويا من كل وجه وذلك بعيد عادة **اقول** قال القاضي وابو الحسين كل عدد افاد خبرهم في واقعة علما لشخص فمثل ذلك العدد يفيد خبرهم في غير تلك الواقعة علما لذلك الشخص او لشخص آخر قال المصنف قول القاضي وابي الحسين صحيح ان تساويا اي العدد ان من كل وجه من القرائن العائدة الى الخبر والمخبرين والسامعين واستواء العددين في جميع ما ذكر مستبعد بحسب العادة **قال** مسئلة اذا اختلف المتواتر في الوقايع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام كوقايع علي وحاتم **اقول** هذه مسئلة في خبر المتواتر من جهة المعنى اذا وقع اخبار مختلفة من جمع بلغوا عدد التواتر في وقايع مختلفة مشتركة في امر داخل او لازم يكون المعنى المشترك المتفق عليه الذي دل عليه الاخبار تضمنا او التزاما معلوما وذلك كالوقايع المنقولة عن علي رضه وعن حاتم فان كل واحد منها وان لم يكن متواترا الا ان القدر المشترك وهو الشجاعة والجود صار متواترا واسناد الاختلاف الى التواتر مجاز لان الاختلاف بالحقيقة مستند الى الوقايع المتضمنة او المستلزمة للقدر المشترك **قال** خبر الواحد ما لم ينته الى التواتر وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة **اقول** لما فرغ من المتواتر شرع في خبر الواحد وهو خبر لم ينته الى حد التواتر اما بان لا يكون المخبر جماعة او يكون ولكن لم يبلغوا حدا يفيد العلم او يفيد العلم لكن لا بنفسه بل بالقراين الزايدة على ما لا ينفك عن المتواتر وقيل خبر الواحد خبر افاد الظن وهذا الحد غير منعكس لخروج الخبر الذي لا يفيد الظن عنه وهو خبر الواحد بالاتفاق والخبر المستفيض اي المشهور ما زاد نقلته اي رواته على ثلثة **قال** مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقراين لغير التعريف وقيل وبغير قرينة وقال احمد ويطرد والاكثر لا بقرينة ولا بغيرها **اقول** ذكر في خبر الواحد ست مسايل الاولى خبر العدل الواحد لا يخلو اما ان يكون معه قرينة او لا فان كان معه قرينة فاما ان يكون القرينة للتعريف كموافقته للدليل العقلي او خبر الصادق عليه او يكون القرينة لغير التعريف كالامارات الدالة على صدق الخبر مثل البكاء وشق الجيوب والتفجع فالخبر الذي يكون معه قرينة للتعريف لا اثر له في افادة العلم بصدقه فان المفيد للعلم بصدقه هو الدليل العقلي الذي يقتضي العلم بمتعلق الخبر واما الخبر الذي يكون معه قرينة لغير التعريف فقد يحصل العلم بصدقه عند المصنف وقيل كما يحصل العلم بخبره مع القرينة يحصل العلم به بغير قرينة ايضا وقال احمد ويطرد اي يحصل العلم بخبر كل عدل سواء كان معه قرينة او لا والاكثر اتفقوا على ان خبر الواحد العدل لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة **قال** لنا لو حصل بغير قرينة لكان عاديا فيطرد ولادى الى تناقض المعلومين ولوجب تخطئة

المخالف واما حصوله بقرينة فلو اخبر ملك بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانهتاك حريم ونحوه لقطعنا بصحته واعترض بانه حصل بالقراين ورد بانه لولا الخبر لجوزنا موت آخر **اقول** احتج المصنف اولا على انه لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل بغير قرينة وثانيا على انه يحصل العلم بخبره بالقرينة اما الاول فمن ثلثة اوجه الاول لو كان خبر الواحد العدل بغير قرينة مفيدا للعلم لكان العلم عاديا اذ العقل لا يستقل بادراك ما لاجله افاد ذلك الخبر العلم ولو كان عاديا لكان مطردا اي يحصل العلم بخبر كل عدل لان المعنى الموجب العلم بالعادة الذي هو خبر العدل متحقق في خبر كل عدل فيلزم من الشرطيتين ان خبر العدل الواحد لو كان موجبا للعلم لحصل العلم بخبر كل عدل والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله الثاني ان خبره لو كان مفيدا للعلم لزم تناقض المعلومين والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لو اخبر عدل واحد عن شيء وآخر عن نقيضه يلزم العلم بكل واحد من النقيضين الثالث لو حصل العلم بخبره لوجب تخطئة مخالفه لوجوب تخطئة مخالف اليقين والتالي باطل بالاجماع واما الثاني وهو انه يحصل العلم بخبره بالقرينة فلانه لو اخبر ملك بموت ولده المشرف على الموت مع صراخ اي صوت وجنازة وانهتاك حريم لخروج نسائه على احوال مستقبحة معتادة في موت مثله لقطعنا بصحة خبره وقد اعترض على هذا بان العلم حصل بالقراين لا بخبر الملك واجيب بانه لولا الخبر بموته لجوزنا موت شخص آخر غير ولده عند مشاهدة هذه القراين فعلم ان المفيد للعلم هو الخبر مع القراين **قال** قالوا اذ لكم تاباه فلنا انتفى الاول لانه مطرد في مثله وانتفى الثاني لانه يستحيل حصول مثله في النقيض وانتفى الثالث لانا نخطئ المخالف لو وقع **اقول** هذا اعتراض على ما اختاره المصنف توجيهه ان يقال الادلة التي ذكرتم على انه لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل بغير قرينة قايمة بعينها على انه لا يحصل العلم بخبر العدل الواحد مع القرينة اجاب بان الادلة الثلثة ههنا منتفية اما انتفاء الاول فلانا لا نسلم ان حصول العلم بخبر العدل الواحد مع القرينة غير مطرد وذلك لان خبر كل عدل مع القرينة يحصل العلم به واما انتفاء الثاني فلان الملازمة ممنوعة لانه اذا حصل خبر العدل الواحد مع القرينة يستحيل حصول مثل ذلك الخبر في نقيضه واما الثالث فلان انتفاء التالي لانا نحكم بوجوب تخطئة المخالف **قال** قالوا ان قال ولا تقف ان يتبعون الا الظن فنهى وذم فدل انه ممنوع واجيب بان المتبع الاجماع وبانه مأول فيما المطلوب فيه العلم من الدين **اقول** القايلون بان خبر الواحد العدل مطلقا سواء كان معه قرينة او لا مفيد للعلم قالوا لو لم يفد خبر الواحد العدل بغير قرينة العلم لما جاز اتباعه والتالي باطل بالاتفاق اما الملازمة فلانه لو لم يفد العلم فلا يخلو اما ان يكون مفيد الظن او لا فان لم يفد الظن لم يجز اتباعه وان افاد فلا يجوز ايضا اتباعه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولقوله تعالى ان يتبعون الا الظن نهى في الاولى عن اتباع ما ليس بمعلوم وذم في الثانية على متابعة الظن اجاب اولا بمنع انتفاء التالي فانا لا نتبع خبر الواحد بل المتبع

وقد سبق في اول الكتاب ان العلم الانتقالي اما الحدسي موجب وموجبه اما العقل او البرهان او غيرهما او العادة

الاجماع الدال على كون الخبر الواحد حجة وهو قطعي قيل عليه ان اتباع الاجماع في كون الخبر الواحد
حجة يجب العمل به لم يجب ان يكون خبر الواحد مفيدا للعلم فان كان مفيدا بدون الاجماع فالجواب
لم نذ فهو ما تمسك به وان لم يفد لم يجز اتباعه فثبت الملازمة وفيه نظر فان للمصنف لم يمنع الملازمة
بل منع انتفاء التالي فانه على تقدير وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد لم يلزم ان يكون المتبع
خبر الواحد بل يكون المتبع ما دل على وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد وهو الاجماع وثانيا
الاتباع في الآتي ما ذكر فيما هو المطلوب فيه العلم من الدين اي في المطالب الدينية التي
لا يتعلق بالعمل كاثبات الصانع ووحدته فان المسائل العلمية لا يجوز فيها اتباع الظن و
المخصص الاجماع الدال على وجوب العمل بالظن فيما هو من الفروع **قال** مسألة اذا الخبر
واحد بحضرته صلى الله عليه ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعا لنا يحتمل انه ما سمعه او ما فهمه او كان
بينه او رأى تاخيره او ما علمه او صغيرة **اقول** المسألة الثانية اذا الخبر واحد بحضرة الرسول عليه
ولم ينكر الرسول عليه خبره لم يدل عدم انكار الرسول عليه على صدق ذلك الخبر قطعا لنا انه يحتمل ان الرسول
ما سمع هذا الخبر عنه او سمعه ولم يفهمه او فهمه وبينه قبل ذلك انه كذب فلم يحتج الى الانكار او لم
يبينه ورأى مصلحة في تاخير تكذيبه او ما علم الرسول عليه كذب مخبره لكونه دنيويا او استصغر الرسول
عليه كذبه **قال** مسألة اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه لو كان كذبا لعلموه ولا حامل
على السكوت فهو صادق قطعا للعادة **اقول** المسألة الثالثة اذا اخبر واحد بحضرة جمع عظيم ولم
يكذبوه وبلغ كثرتهم التحديد علم انه لو كان الخبر كذبا لعلموه وعلم انه لا حامل لهم على السكوت فهو صادق
قطعا للعادة **قال** مسألة اذا انفرد واحد فيما يتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير كما لو
انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا العلم عادة ولذلك
نقطع بكذب من ادعى ان القرآن عورض **اقول** المسألة الرابعة اذا انفرد واحد بخبر عن شيء يتوفر
الدواعي على نقل ذلك الشيء وقد شاركه خلق كثير في مشاهدة ذلك الشيء كما لو انفرد شخص واحد بالخبر
عن قتل خطيب على منبر في مدينة فهو كاذب قطعا عندنا خلافا للشيعة لنا العلم بكذب مثل ذلك
الخبر بحسب العادة لان الدواعي يتوفر على نقله فلو كان المخبر واقعا وقد شاركه خلق كثير فيه لنقلوا
فلما لم ينقل غيره علم كذبه قطعا ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القرآن عورض لانها مما يتوفر
الدواعي على نقلها فلو كان لنا المعارضة واقعة لنقل الينا **قال** قالوا الحوامل المقدرة كثيرة ولذلك
لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة
وافراد الاقامة وافراد الحج وترك البسملة احادا ووجب بان كلام عيسى ان كان بحضرة خلق فقد نقل
قطعا وكذلك غيره مما ذكرها واستغني عن الاستمرار بالقرآن الذي هو اشهرها واما الفروع فليس
من ذلك وان سلم فاستغني لكونه مستمرا او كان الامران شائعين **اقول** قالت الشيعة لا نسلم
ان خبر المنفرد على الوجه المذكور لو كان صدقا لنقل لكثرة المشاهدين لجواز ان لا ينقلوا ذلك الامر
المنفرد به

لاحامل

لا حامل لهم على كتمانها جرت بحضورهم لان الحوامل المقدرة كثيرة كخصص الكل في امر البلد واصلاح
المعاش او خوف من عدو غالب او ملك قاهر او اغراض مختلفة باعثة كل واحد منها الى واحد من المشاهدين
فحملهم ذلك على الكتمان والاخفاء والذي يؤكد ذلك ان النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع
انه من الامور الغريبة العجيبة التي يتوفر الدواعي على نقلها وان المعجزات الظاهرة على يد الرسول
التي هي انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده وحنين الجذع اليه وتسليم الغزالة عليه وافراد الاقامة
وافراد الحج وترك البسملة نقلت جميعها احادا مع انها من الوقائع التي يتوفر الدواعي على نقلها
واجاب المصنف بان العادة تقضي بامتناع اشتراك جمع عظيم في الحامل على الكتمان كما تقضي بامتناع
اجتماع الجمع العظيم على اكل واحد وما ذكروه من صور الاستشهاد فلا يدل على صحة ما ذكروه لان
كلام عيسى عليه في المهد ان لم يكن بحضور جمع عظيم فلم يرد نقضا وان كان بحضرة جمع عظيم نقل
نقلا قطعيا اولا لما ذكرنا من الدليل ثم لم ينقل بعد ذلك لاشتمال القرآن عليه فاستغني عن
استمرار نقله بالقرآن وكذلك المعجزات الاربعة الظاهرة على يد الرسول عليه لم ينقل نقلا متواترا
لانه لم يتوفر الدواعي على نقلها فان عند وجود القرآن الذي هو اعظم المعجزات الدالة على صدق
رسالته ضعف دواعي نقل المعجزات الاخر لان المقصود الذي هو صدق رسالته قد حصل بالقرآن
وقد استغني بالقرآن عن استمرار نقل هذه المعجزات متواترا واما الفروع التي هي افراد الاقامة
وافراد الحج وترك البسملة فليست مما يتوفر الدواعي على نقلها ولئن سلمنا توفر الدواعي على
نقلها فانها لم ينقل هذه الامور نقلا متواترا لكونه مستمرا في الايام او في الاعوام فاستغني باستمرارها
عن نقلها متواترا وكان الامران اي افراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج وقرانه والبسملة وتركها
شائعين فنقل كل بعض ما ثبت عنده فلم يتواتر لذلك **قال** مسألة التعبد بخبر الواحد العدل جائز
عقلا خلافا للجبائي لنا القطع بذلك **اقول** المسألة الخامسة ذهب الجمهور الى ان التعبد بخبر العدل
الواحد جائز عقلا اي لم يمتنع عقلا ان يقول الرسول عليه اذا اخبركم عدل واحد بحديث عني وظننتم
صدقه فاعملوا به وخالفهم الجبائي لنا انا نقطع بانا لو فرضنا ورود الشرع بالتعبد به لم يلزم منه
محال عقلا فيكون جائزا عقلا اذ لا نعني بالجواز العقلي الا ذلك **قال** قالوا يؤدي الى تحليل
الحرام وعكسه قلنا ان كان المصيب واحدا فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتي والشهادة والا فلا يرد وان
تساويا فالوقف او التخيير في نفيه **اقول** الجبائي ومن تابعه قالوا لو جاز التعبد بخبر العدل
الواحد عقلا لادى الى تحليل الحرام وعكسه اي تحريم الحلال والتالي ظاهر الفساد اما الملازمة فلانه
اذا جاز التعبد بخبر كل عدل عقلا اذ لا قائل بالفرق واذا جاز عقلا التعبد بخبر كل عدل واحد لادى
الى تحليل الحرام وعكسه لانه لو اخبر واحد بحرمة فعل واخر بحله جاز التعبد به عقلا فيؤدي الى
جواز التعبد بهما فيلزم تحليل ما حرم وبالعكس اجاب بان المصيب في الاجتهاد ان كان واحدا
فلا تحليل ما حرم وعكسه لان حكم المصيب هو الثابت في علم الله تعالى والحكم المخالف لحكم المصيب

بحالهم

هو بحكم في علم الله تعالى ولان المجتهد مامورا بالحمل بموجبه كما في التعبد بالافتاء وشهادة الشاهدين فانه يجب
الحمل بهما وان كان خطاء ولا يلزم من العمل به تحريم ما حلل وبالعكس لان حكمهما ليس هو بحكم ثابت
في علم الله تعالى لان الحكم فيه اما الحل او الحرمة وان كان كل مجتهد مصيب فلا يرد ايضا ما ذكرتم من
تحليل الحرام وعكسه لانه حكم كل واحد من الحكمين ثابت في علم الله تعالى من غير ان يصير احدهما الاخر هو له
وان تساويا اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال الجواب الذي ذكرتم انما يتم لو كان احد
الخبرين راجحا والاخر مرجوحا ليلزم سقوط المرجوح المخالف للصواب الذي هو الراجح اما اذا
كان الخبران متساويين فهو يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في واقعة واحدة فيلزم المحال المذكور
تقرير الجواب ان يقال لا نم اجتماع الحكمين المتنافيين على تقدير تساوي الخبرين فان عند تساوي الخبرين
يتوقف حتى يتبين الرجحان كما هو عند بعض او يتخير بينهما كما هو عند بعض والتخيير او الوقف
يدفع لزوم اجتماع الحكمين المتنافيين في واقعة واحدة **قال** قالوا لو جاز لجاز التعبد
في الاخبار عن البارئ سبحانه وتعالى قلنا للعلم بالعادة انه كاذب **اقول** الحجة الخامسة ايضا قالوا
لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل عن الرسول عليه السلام لجاز التعبد بخبر الواحد العدل عن البارئ تعالى
بانه ارسله والتالي باطل لانه لا يجوز التعبد بخبر عن الله بارساله بدون معجزة دالة على صدقه
بيان الملازمة ان الموجب لجواز التعبد بخبر الواحد العدل هو الظن بالصدق وهو حاصل في
الصورتين اجاب بالفرق فانه علم بالعادة ان المخبر عن الله تعالى بالرسالة كاذب اذا لم يكن معجزة
مصدقة له فلم يجز التعبد به لذلك بخلاف خبر العدل الواحد عن الرسول عليه السلام فانه لم يعلم
بالعادة كذبه بدون مصدق له فجاز التعبد به لعدم المانع **قال** مسئلة يجب العمل بخبر الواحد
خلافا للقاساني وابن داود والشيعة والجمهور بالسمع وقال احمد والقفال وابن سريج والبصري
بالعقل لنا تكرر العمل به كثيرا في الصحابة والتابعين شايعا ذايعا من غير نكير وذلك يقتضي
بالاتفاق عادة كالقول قطعا **اقول** المسئلة السادسة القائلون بجواز التعبد بخبر العدل الواحد
اختلفوا في وجوب التعبد به فذهب كثير من الاصوليين الى وجوبه وذهب القاساني وابن داود
والروافضة الى حرمة التعبد به واتفق القائلون بوجوب التعبد به على ان وجوب التعبد ثبت
سمعا وقال احمد والقفال وابن سريج وابو الحسين البصري ثبت بالعقل ايضا واحتج المصنف
على وجوب العمل بخبر العدل الواحد سمعا بانه تكرر العمل بالخبر الواحد كثيرا في زمن الصحابة
والتابعين رضي الله عنهم في وقايع كثيرة شايعا ذايعا ولم ينكر احد على العمل به وذلك اي تكرر العمل به
من غير نكير لاحد يقتضي عادة بانهم اتفقوا على وجوب العمل بخبر الواحد كالقول لهم بوجوب
العمل بل قطعا انهم اتفقوا على وجوب العمل به فان قيل تكرر العمل بخبر الواحد من غير نكير
لا يدل الا على جواز العمل به سمعا اجيب بانه لا قائل بالفصل بين الجواز سمعا والوجوب سمعا
فاذا ثبت جواز العمل ثبت الوجوب **قال** قولهم لعل العمل بغيرها قلنا علم قطعا من سياقها

ان العمل بها **اقول** قالت الخصوم لا نسلم ان الصحابة عملوا باخبار الاحاد بل لعلهم عملوا بغيرها حين سمعوها
فلا ينتهض دليلا على وجوب العمل بخبر الواحد اجاب بانه علم قطعا من سياق تلك الاخبار وبقرينة الحال
بانهم عملوا في تلك الصور لاجل تلك الاخبار ولا يخفى على من اطلع على قراين الاحوال **قال** قولهم
فقد انكر ابو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد
وانكر خبر فاطمة بنت قيس وانكرت عايشة خبر ابن عمر واجيب انما انكروا عند الارتياب **اقول**
قالت الخصوم ايضا سلمنا ان الصحابة عملوا بخبر الواحد ولكن الاجماع انما ينعقد اذا لم ينكر العمل به
وهو ممنوع فان الصحابة انكروا العمل بخبر الواحد في وقايع كثيرة منها ان ابا بكر رضي الله عنه انكر خبر المغيرة
وهو ان الرسول عليه السلام اعطى الجدة السدس حتى قوي به رواية محمد بن مسلمة ومنها ان عمر رضي الله عنه انكر خبر
ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول اذا استاذن احدكم
على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه ابو سعيد الخدري وايضا انكر عمر خبر فاطمة بنت
قيس في السكنى وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة ما ندري اصدقت ام كذبت
ومنها ان عايشة انكرت خبر ابن عمر رضي الله عنهم ان الميت ليعذب ببكاء اهله اجاب عنه بان الانكار في هذه
الصور لمن عملوا بخبر الواحد فلا بد من التوفيق فيكون انكارهم العمل بخبر الواحد عند الارتياب في
عدالة الراوي او فوات شرط وعملهم بخبر جامع لشرائط العمل به توفيقا بينهما **قال** قالوا لعلها
اخبار مخصوصة قلنا يقطع بانهم عملوا لظهورها لا لخصوصها **اقول** قالوا ايضا لعل الاخبار التي
عملوا بها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم منه وجوب العمل بالخبر الواحد مطلقا اجاب بانا
نقطع بان الصحابة عملوا لاجل ظهور تلك الاخبار صادقة لا لخصوص تلك الاخبار بحيث يتحقق ظهور
الصدق وجب العمل **قال** وايضا التواتر انه كان يبعث الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام **اقول**
هذا دليل اخر على وجوب العمل بخبر الواحد توجيهه انه علم بالتواتر انه كان ينفذ احاد الصحابة
الى النواحي والقبايل لتبليغ الرسالة والاحكام فلو لم يجب العمل بخبر الواحد لما كان لبعثهم
فايدة وفيه نظر فان المبعوثين معتوبون والمبعوث اليهم العوام ويجب على العوام العمل بقول المفتي
ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد **قال** واستدل بظواهر مثل فلولا نفر لينذروا لعلهم
يحذرون ~~ولا تقف لتستجيب الظن~~ ان الذين يكتمون ان جاءكم فاسق وفيه بعد **اقول** استدل على
وجوب العمل بخبر الواحد بهذه الايات التمسك بالاية الاولى فبيانه انه تعالى اوجب الحذر بانذار طايفة
من فرقة لان لعل للترجي وهو على الله تعالى محال فيحمل على الوجوب لاشتراكهما في الطلب وانذار الطايفة
اخبارهم المخوف فيلزم وجوب الحذر باخبار الطايفة والطايفة قوم لا يحصل من خبرهم الا الظن
لان كل فرقة ثلثة والطايفة منهم اما واحد او اثنان وخبر الواحد او اثنين لا يفيد الا الظن فقد
وجب الحذر باخبار من لا يفيد قولهم الا الظن فيجب الحذر باخبار واحد عدل لان خبره يفيد
الظن ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد واما التمسك بالاية الثانية فبيانه انه تعالى توعد على كتمان

ثم مثل انهم لم يثقوا انهم فعل شيء اصلا فلما سمعوا ذلك الخبر فعلوا ... ان الخبر موجب العمل

بتساويا

ندع

الاصح

ما انزل الله من البينات فيجب على الواحد اخبار ما سمع من الرسول عليه فوجب العمل بخبره والا لم يكن لاخباره فايدة واما التمسك بالاية الثالثة فانه تم على وجوب التبين بكون المخبر فاسقا وتعليق الحكم على الصفة مشعر بالعلية فيجب ان لا يبين خبر غير الفاسق لانتفا علة التبين فوجب العمل بخبره قال المصنف وفي التمسك بهذه الاية بعد ووجه البعد انها انما استدل بها بمفهوم المخالفة والخصم ان يمنع وجوب العمل به فانه هو المتنازع فيه اذ النزاع في ان خبر الواحد المفيد للظن هل يجب العمل به ام لا
قال قالوا ولا يقف ان يتبعون الا الظن وقد تقدم وبل منهم ان لا تقف ما الا باتباع **اقول** القايلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد تمسكوا بالايتين وقد تقدم وجه التمسك والجواب عنه في المسلة المتقدمة فلا نحتاج الى اعادته وبل منهم من التمسك بالايتين ان لا يمنع العمل بخبر الواحد بالايتين لانهما الا بدليل قاطع لان الايتين يدلان على ان التمسك بما لا يفيد العلم غير جايز فلا يجوز منع العمل بخبر الواحد لا يدلان على عدم وجوب العمل به على سبيل القطع **قال** قالوا توقف عليه في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر قلنا غير ما نحن فيه وان سلم فانما توقف للريبة بالانفراد فانه ظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثله **اقول** القايلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد قالوا لو توقف رسول الله صلعم في خبر ذي اليدين حين سلم عن ركعتين وهو قول ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت حتى اخبر ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فصدقاه ثم قام رسول الله صلعم بعد تصديقهما له ثم سجد للسهو فلو كان العمل بخبر الواحد واجبا لما توقف رسول الله عليه اجاب بان هذه الصورة غير ما نحن فيه لان ما نحن فيه هو انه يجب علينا العمل بخبر الواحد ولا يلزم من وجوب العمل به على الرسول عليه عدم وجوبه علينا ولين سلمنا انه ما نحن فيه ولكن انما توقف رسول الله صلعم لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون الباقين وبان انفراده بذلك الخبر دون الباقين ظاهر في غلطه فيجب التوقف في مثله **قال** ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الاصل واجب عقلا كالعدل في مضرة شيء وضعف حايط وخبر الواحد كذلك لان الرسول بعث للمصالح وخبر الواحد تفصيل لها وهو مبني على التحسين سلمنا لكنه لم يجب في العقليات بل اولى ولا يسلم في الشرعيات سلمنا وغايته قياس ظني في الاصول **اقول** احتج ابو الحسين على وجوب العمل بخبر الواحد عقلا بانه اذا علم اصل كلي كدفع المضار وجلب المنافع وجب عقلا العمل بالظن في تفاصيل ذلك الاصل المعلوم كما اذا اخبر واحد عدل عن مضرة شيء مخصوص وعن ضعف جدار وجب عقلا الاحتراز عن ذلك الشيء المضر او عن ذلك الجدار وهذا المعنى متحقق في خبر الواحد لان الرسول عليه بعثه الله لتبيين الاحكام الشرعية المشتملة على مصالح العباد وخبر الواحد يفيد الظن في تفاصيل تلك الاحكام والمصالح فوجب العمل به عقلا اجاب بان هذه الحجة مبنية على قاعدة التحسين العقلي وقد ابطلنا ها سلمنا صحة تلك القاعدة لكن العمل بالظن في تفاصيل الاصل المعلوم لم يجب في العقليات بل العمل بالظن فيها اولى ولين سلمنا وجوب العمل بالظن في العقليات فلا نسلم وجوب العمل به في الشرعيات لجواز ان يكون خصوصية الصور العقلية شرطا لوجوب العمل او خصوصية الصور الشرعية مانعة للوجوب فيها سلمنا وجوب العمل في الشرعيات ايضا بالقياس

على العقليات لكن غاية هذا الدليل قياس يفيد الظن والقياس المفيد للظن في مسايل الاصول لا يفيد
قال قالوا صدقه ممكن فيجب احتياطا قلنا ان كان اصله المتواتر فضعيف وان كان المفتي فالمفتي خاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعي **اقول** هذه حجة اخرى للقايلين بوجوب العمل عقلا توجيهه ان يقال لا شك في ان خبر العدل يمكن صدقه فيجب العمل به احتياطا قياسا على المتواتر والمفتي اي قول المفتي لان كل واحد منهما لما امكن صدقه وجب العمل به فكذلك ههنا اجاب المصنف بان القياس على المتواتر ضعيف لعدم الجامع اذ وجوب العمل في المتواتر انما هو لاجل افادته العلم لا لاجل امكان الصدق والقياس على المفتي وان كان الوصف الجامع متحققا لكن الفرق بين الاصل والفرع ثابت فان وجوب العمل في المفتي شرع خاص لا يعم جميع الاشخاص ووجوب العمل بخبر الواحد شرع عام يعم جميع الاشخاص ولين سلمنا صحة القياس عليهما لكن غايته قياس شرعي لان الاصلين وجب العمل فيهما بالدليل الشرعي فلم يفد المطلوب لان المطلوب اثبات وجوب العمل به عقلا
قال قالوا لو لم يجب لخلت وقايع ورد بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع **اقول** هذه حجة اخرى للقايلين بوجوب العمل به عقلا توجيهه انه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت اكثر الوقايع عن الحكم والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه اذا لم يوجد في الوقايع الحادثة دليل الا خبر الواحد ولا يجب العمل به لزم خلو تلك الوقايع عن الحكم اجاب بمنع الثانية اي انتفا التالي فان المتفق عليه امتناع خلو الوقايع التي لها دليل لا خلو الوقايع التي لا دليل عليها فان الوقايع التي لا دليل عليها يجوز خلوها عن الحكم ولين سلمنا صحة نفي التالي لكن لا نسلم الملازمة ولا نسلم انه اذا لم يكن الا خبر الواحد لزم خلو تلك الوقايع عن الحكم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن نفي الحكم على تقدير عدم وجوب العمل بخبر الواحد حكما شرعيا وهو ممنوع فانه وهو مدرك شرعي اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال عدم الحكم ليس حكما شرعيا لانه مستند الى عدم الدليل وعدم الدليل عقلي والمستند الى العقلي عقلي اجيب بان عدم الحكم وان كان ثابتا عند عدم الدليل وقبل الشرع لكنه بعد ثبوت الشرع مدرك شرعي **قال** الشرايط منها البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف واجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء مستثنى للكثرة الجناية منهم منفردين والرواية بعده والسماع قبله مقبول كالشهادة وقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهم في مثله ولاسماع الصبيان **اقول** لما فرغ من اثبات وجوب العمل بخبر الواحد شرع في ذكر شرايط وجوب العمل به وهي اربعة الاول البلوغ لان الصبي غير المميز لا يقدر على الضبط فيما يتحمله والمميز لعلمه بانه غير مكلف لا ينزجر عند مواخذته به واذا لم يقبل رواية الصبي فرواية المجنون اولى بان لا يقبل قوله واجماع المدينة اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال ان اهل المدينة اجمعوا على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء والجنايات قبل تفرقهم واذا كان شهادة الصبيان مقبولة فروايتهم بالطريق

الاولى تقريرالجواب ان يقال هذه الصورة مستثناة للكثرة ووقوع الجناية بينهم متفردين حيث الكاملين ويجب
الحاجة الى معرفة ذلك وشهادتهم مع كثرتهم قرينة دالة على صدق ما اخبروا به وانما اشترط ان يكون
اداء الشهادة قبل تفرقهم لئلا يتطرق اليها تهمة تلقين غيرهم اياهم هذا اذا كان السماع والاداء
كلاهما قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ فالرواية بعده فهي مقبولة لوجهين احدهما القياس
على قبول الشهادة فانه اذا تحمل الشهادة قبل البلوغ واداها بعده يقبل اتفاقا فكذا الرواية بل
الرواية بالطريق الاولى لان التاكيد في الشهادة اكثر ولهذا اختلفوا في قبول شهادة العبد ولم
يختلف في روايته الثاني الاجماع فان الصحابة اجمعوا على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان
بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة في مثل ما ذكرنا وهو ما تحملوه حال الصبى وادوه بعده وايضا
اجمع السلف على احضار صبيانهم في مجالس الاحاديث واسماعهم الاحاديث وقبول روايتهم ما سمعوه
حال الصبى **قال** ومنها الاسلام للاجماع وابو حنيفة وان قبل شهادة بعضهم على بعض لم يقبل
روايتهم ولقوله ان جاءكم فاسق بنبأ وهو فاسق بالعرف المتقدم واستدل بانه لا يوثق به كالفاسق
وضعف بانه قد يوثق ببعضهم لتدينه في ذلك **اقول** الشرط الثاني الاسلام فان المخالف في
الملة الاسلامية لا يقبل روايته لوجهين احدهما الاجماع فان قيل كيف يصح دعوى الاجماع على عدم
قبول روايته وابو حنيفة قبل شهادة الكفار بعضهم على بعض والتاكيد في امر الشهادة اكثر اجيب
بان ابا حنيفة وان قبل شهادة بعض الكفار على بعض لم يقبل روايتهم اصلا فلا يخرق الاجماع الثاني
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فان الكافر فاسق في العرف المتقدم لان الكفر قسم من اقسام الفسق وتخصيص
الفاسق بمسلم صدر عنه كبيرة واصر على صغيرة عرف متجدد لا يكون معتبرا به لانه خلاف الاصل و
بعضهم جعل الكفر غير الفسق واستدل بان الكافر لا يقبل روايته قياسا على الفاسق والجامع كون كل
منهما غير موثوق به وضعف هذا الاستدلال بالفرق فان بعض الكفار لتقيته في دينه قد يوثق به
بخلاف الفاسق فانه لعدم تدينه لم يوثق به **قال** والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر
واما غير المكفر فكالمبدع الواضح وما لا يتضمن التكفير الكان واضحا كفسق الخوارج فقد رده
قوم وقبله قوم المراد ان جاءكم فاسق وهو فاسق القابل عن علم بالظاهر وعدم تخصيصها وهذا مختص
بالكافر والفاسق المطلقين صدقهما بالاتفاق **اقول** المبتدع بما يوجب الكفر صريحا فهو كالكافر
اتفاقا والمبتدع بما تضمن الكفر وهو المخطئ في الاصل بتاويل فيه خلاف فعند من كفره حكمه حكم الكافر
وعند من لم يكفره فحكمه حكم المبتدع الذي لا خطأ في بدعته والمبتدع بما لا يتضمن كفرا ان كان ابتداعه
واضحا كفسق الخوارج فانهم استحلوا اموال المسلمين واباحوا دماءهم من غير ان يكون لهم امارة ففيه خلاف
فعند بعض يرد روايته وعند بعض يقبل حجة الراد قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو فاسق لوضوح فسقه
فلا يقبل حجة القابل قوله عليه نحن نحكم بالظاهر خص عنه الكافر والفاسق اللذان لا يظن صدقهما فيبقى حجة
في الباقي لان غيرهما لا يعلم فسق نفسه ويعتقد ان الدين ويحترز عن الكذب فيحكم بصدقه ظاهرا واختار

امر

المصنف المذهب الاول واليه اشار بقوله والاية اولى واولويتها من ثلثة وجوه الاول ان الاية متواترة
بحسب المتن والحديث من باب الاحاد والعمل بالمتواتر اولى من العمل بالاحاد الثاني ان الاية مخصوصة
بالفاسق والحديث غير مخصوص والعمل بالمخصوص اولى لاحتمال التخصيص في غير المخصوص الثالث
ان الاية غير مخصصة لانه لم يخرج منها فاسق والحديث عام مخصص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما
لان روايتهما غير مقبولة بالاتفاق **قال** قالوا اجمعوا على قبول قتلة عثمن ورد بالمنع او بانه مذهب
بعض **اقول** القائلون بجواز رواية مثل الخوارج قالوا اجمع الصحابة على قبول رواية قتلة عثمن
رضه مع ظهور فسقهم عند جميعهم ورد بمنع الاجماع لانا لا نعلم ان جميع الصحابة سوا فقوا
في قبول قولهم او بان مذهب بعض الصحابة ان قتلة عثمن غير فاسقين فان بعض الصحابة كعمار
بن ياسر وعدي بن حاتم وجماعة اخرى ذهبوا الى ان ما جرت على عثمان ليس ظلما بل حقا **قال**
واما نحو خلاف البسملة وبعض الاصول ان ادعى القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين
اقول واما الخلاف في كون البسملة من القرآن وفي بعض الاصول كاثبات الكلام النفسي
وان ادعى كل واحد من الخصمين القطع ببطلان مذهب الاخر فليس مما يوجب رد الرواية لقوة
الشبهة من الجانبين كما تقدم **قال** واما من شرب النبيذ ولعب بالشطرنج ونحوه من
مجتهد ومقلد فالقطع انه ليس بفاسق وان قلنا المصيب واحد لانه يودي الى تفسيق واجب
وايجاب الشافعي الحد لظهور امر التحريم عنده **اقول** واما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج
ونحوه مما يختلف في حرمته سواء كان مجتهدا او مقلدا فانا نقطع انه ليس بفاسق وان قلنا ان
المصيب من المجتهدين واحد لانا لو فسقناه لادى الى تفسيق المكلف بما هو واجب عليه و
ذلك فيما يكون واجبا عند مجتهد حلالا عند غيره قوله وايجاب الشافعي رحمه اشارة الى جواب
دخل توجيهه انه لو لم يكن شارب النبيذ فاسقا قطعا لما وجب الشافعي الحد عليه لان ايجاب الحد
انما يكون بارتكاب الفسق قطعا تقرير الجواب انما اوجب الشافعي الحد لان دليل التحريم عنده
في غاية الظهور لا لفسقه قطعا **قال** ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن **اقول**
الشرط الثالث رجحان ضبط الراوي لما سمعه على سهوه لانه لو كان سهوه راجحا على ضبطه او مساويا
لم يحصل غلبة الظن بصدقه **قال** ومنها العدالة وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى
والمروة وليس معها بدعة ويتحقق باجتناب الكباير وترك الاصرار على الصغاير وبعض الصغاير
وبعض المباح **اقول** الشرط الرابع العدالة ودليل اشتراطها الاجماع والحد الذي ذكره
المصنف للعدالة قريب مما ذكره الغزالي وهو ان العدالة هيئة راسخة في النفس من الدين
تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه الا ان المصنف
ابدل هيئة النفس الحاصلة من الدين بالمحافظة الدينية التي هي لازم تلك الهيئة وزاد قيد ليس
معها بدعة وانما يعتبر هذا القيد من لم يقبل رواية المبتدع اصلا وتحقق العدالة بالاجتناب عن

الكباير وترك الاصرار على الصغاير وترك بعض الصغاير المخبر وترك بعض المباحات **قال** وقد اضطرب في الكباير فروى ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد على السرقة وشرب الخمر وقيل ما توعد عليه الشارع بخصوصه واما بعض الصغاير فما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية لا يليق به ولا ضرورة واما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة فمختص بالشهادة **اقول** اراد ان يشير الى الكباير وبعض الصغاير المعتبر تركه وكذا بعض المباح اما الكباير فقد اختلفوا فيها فروى ابن عمر عن ابيه عن رسول الله صلعم انه قال الكباير تسع الشرك بالله وقتل النفس المومنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اى الظلم في البيت الحرام من الحد التجل اذا ظلم وزاد ابو هريرة على ما رواه ابن عمر اكل الربوا وزاد علي على ما رواه ابو هريرة السرقة وشرب الخمر وقال بعض الكبيرة ما توعد الشارع عليه بخصوصه وهذا التفسير اعم من الاول واما بعض الصغاير الذى يجب تركه فما يدل على الخسة وركاكة الدين الى حد يجترى على الكذب بالاغراض الدنيوية كسرقة لقمة وتطفيف حبة والتطفيف نقص المكيال واما بعض المباح الذى يجب تركه وهو ما يدل على نقص المروة كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية التى لا يليق به من غير ضرورة كالدباغة والحجامة والحياكة وهذه الشرايط الاربعة كما يعتبر في الرواية يعتبر في الشهادة والشهادة يختص بالحرية والذكورة وعدم القرابة وعدم العداوة **قال** مسئلة مجهول الحال لا يقبل وعن ابى حنيفة يقبل لنا الادلة تمنع من الظن خولف في العدل فيبقى ما عداه وايضا الفسق مانع فيجب تحقق ظن عدمه كالصبى والكفر **اقول** الراوى اذا كان معلوما اسلامه مجهولا حاله من العدالة والفسق لا يقبل روايته عند اكثر العلماء وروى عن ابى حنيفة رضه قبول روايته لنا الادلة السمعية وهى قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغنى من الحق شيئا مانعة للعمل بالظن خولف بالظن الحاصل من قول العدل لاختصاصه بزيادة ظهور الثقة وبعده عن التهمة فبقى معمولا بها في غير العدل السالم عن المعارض وايضا الفسق مانع عن قبول رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبى فانهما لما كانا مانعين عن قبول قول صاحبهما وجب تحقق ظن عدمهما والجامع دفع احتمال المفسدة **قال** قالوا الفسق سبب التثبت فاذا انتفى انتفى قلنا لا ينتفى الا بالخبرة او التزكية **اقول** الحنفية قالوا الفسق سبب للتثبت لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا والسبب منتف لان الاصل عدم الفسق فينتفى المسبب وهو التثبت فيجب قبول قوله اجاب بانا لا نسلم ان الفسق منتف بل انما ينتفى اذا علم عدمه بالخبرة او التزكية **قال**

قالوا نحن نحكم بالظاهر ورد بمنع الظاهر ونحو ولا تقف **اقول** الحنفية قالوا ايضا قوله عليه نحن نحكم بالظاهر يدل على الحكم بكل ظاهر لان اللام يفيد العموم فيندرج مجهول الحال تحته لان الظاهر من حال المسلم العدالة اجاب بانا لا نسلم ان الظاهر من حال المسلم العدالة كيف وكونه مجهول الحال يستوى العدالة والفسق في الظهور وعدمه وايضا معارض بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه يدل على عدم اعتبار قوله ضرورة عدم العلم به **قال** قالوا ظاهر الصدق كاخباره بالذكاة وطهارة الماء ونجاسته ورقه جاريته ورد بان ذلك مقبول مع الفسق والرواية اعلى مرتبة **اقول** الحنفية قالوا ايضا مجهول الحال يقبل روايته لانه ظاهر الصدق فيما رواه كما انه ظاهر الصدق في اخباره بكون اللحم مذكى وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته اجاب بالفرق من وجهين الاول ان اخباره فيما ذكرتم من الصور يقبل مع الفسق فلذلك يقبل مع كونه مجهول الحال بخلاف روايته فانه لا يقبل مع الفسق فلذلك لم يقبل مع الجهل بحاله الثانى ان الرواية اعلى مرتبة من الاخبار فيما ذكرتم من الصور ولا يلزم من قبول اخبار مجهول الحال فيما هو ادنى رتبة قبوله فيما هو اعلى رتبة **قال** مسئلة الاكثر ان الجرح والتعديل يثبت بالواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما الاول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره قالوا شهادة فيتعدد واجيب بانه خبر قالوا احوط اجيب بان الاخر احوط والثالث ظاهر **اقول** اختلفوا في ان الجرح والتعديل هل يثبت بخبر الواحد ام لا فالاكثر انهما يثبتان بخبر الواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا يثبتان بخبر الواحد في الرواية ولا في الشهادة وقيل نعم فيهما اى يثبتان به في الشهادة والرواية حجة المذهب الاول ان الرواية يثبت بخبر الواحد وكل من الجرح والتعديل شرط الرواية والشرط لا يزيد على مشروطه في طريق اثباته كما في غير محل النزاع فان الشرط فيه لا يزيد على مشروطه في طريق اثباته حجة القايلين بعدم ثبوتهما بخبر الواحد في الرواية والشهادة جميعا ان الجرح والتعديل شهادة فلا بد ان يتعدد الجارح والمعدل كما في ساير الشهادات اجيب بانا لا نسلم انهما من باب الشهادات بل من الاخبار ولا يشترط التعدد في الاخبار حجة اخرى لهم ان اعتبار العدد في المعدل والجارح احوط والعمل بالاحوط اولى اجاب بانا لا نسلم ان اعتبار العدد احوط بل الاخر اى اعتبار عدم التعدد احوط لاحتمال تضييع الامر والنهى عند عدم اعتبار قول الواحد ودليل المذهب الثالث ظاهر من المذهبين الاولين والجواب يعرف مما سبق **قال** مسئلة قال القاضى يكفى الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعى في التعديل وقيل بالعكس وقال الامام ان كان عالما كفى فيهما والا لم يكف **اقول** اختلفوا في انه هل يكفى في التعديل والجرح اطلاق العدالة والفسق بدون ذكر سببهما ام لا فقال القاضى يكفى الاطلاق فيهما وقيل لا يكفى في واحد منهما وقال الشافعى يكفى

دون

في التعديل لا الجرح وقيل يكفي في الجرح دون التعديل وقال امام الحرمين ان كان المعدل والجارح عالمين بسبب الفسق والعدالة يكفي الاطلاق فيهما وان لم يكونا عالمين به فلا يكفي **قال** القاضي ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا وفي محل الخلاف مدلس واجيب بانه قد يبني على اعتقاده او لا يعرف الخلاف **اقول** حجة القاضي ان المعدل او الجارح اذا اطلق العدالة او الفسق من غير ذكر سببه دل على انه علم عدالته او فسقه بما هو سبب له عنده لانه ان لم يشهد عن بصيرة لزم ان لا يكون عدلا وكلامنا في العدل وان شهد بالعدالة او الفسق بما يكون مختلفا في كونه سببا فهو مدلس اي ملتبس والملتبس متهم فلا يكون عدلا والكلام فيه اجاب بانه قد يعتقد المعدل او الجارح عدالته او فسقه بامر يثبت سببيته عنده ولم يكن سببا في نفس الامر فيبني شهادته على اعتقاده او يشهد عن سبب مختلف في كونه سببا ولا يعرف الخلاف فلا يكون مدلسا **قال** الثاني لو اكتفى لاتسع الشك للالتباس فيهما اجيب بانه لا شك مع اخبار العدل **اقول** حجة المذهب الثاني وهو انه لا يكفي الاطلاق في التعديل والجرح تقريرها انه لو اكتفى بالاطلاق فيهما وقع الالتباس الموجب للشك لان الاطلاق يجوز ان يكون عن امر هو سبب وان يكون عما ليس بسبب وظنه سببا والحمل على السبب ترجيح من غير مرجح فيلزم الالتباس اجاب بانه لا شك عند اخبار العدل وانه مرجح لكون ذلك الامر سببا وبه يحصل غلبة الظن بعدالته **قال** الثالث بعينه لو اكتفى في الجرح لادى الى التقليد للاختلاف فيه **اقول** حجة الثالث بعينه انه لو اكتفى بالاطلاق في الجرح لادى الى تقليد المجتهد والتالي باطل لما سبق في موضعه ان شاء الله تعالى بيان الملازمة ان الاختلاف واقع في سبب الجرح فالمجتهد اذا اكتفى بقول الجارح انه مجروح ولم يعرف ما هو سبب الجرح عند الجارح مع جواز ان يكون ما هو عند الجارح سببا ليس بسبب عند المجتهد لزم تقليد الجارح في ذلك وهذا بخلاف اسباب التعديل فانها لكثرتها لا ينضبط فلا يمكن ذكرها فلذلك اكتفى فيه بالاطلاق **قال** العكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح **اقول** هذه حجة على مذهب الثالث فعن مذهبه وهو انه يكتفي بالاطلاق في الجرح دون التعديل تقريرها ان العدالة ملتبسة يتعسر الاطلاع عليها لكثرة التصنع ورب رجل اظهر صلاحيته بالتصنع بخلاف الجرح فانه لا يمكن التصنع فيه فلا بد في العدالة من ذكر سببها لرفع الالتباس ولا يجب ذكره في الجرح لعدم الالتباس **قال** الامام عن العالم يوجب الشك **اقول** قال امام الحرمين التعديل والجرح من غير العالم يوجب الشك فلا يكون مقبولا بدون ذكر سببهما لجواز ان يجرح ويعدل بناء على ما يعتقده سببا لهما وليس بسبب واما العالم فانه لعلمه لا يطلقهما الا مع علمه بهما وذلك انما يكون في موضع الوفاق اذ لو كان السبب الموجب للجرح او التعديل مختلفا فيه لعلم الخلاف ولو علمه لنقله مفصلا **قال** مسألة الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا انه جمع بينهما فوجب اما عند اثبات معين ونفيه باليقين

يتعشرم

فالترجيح

فالترجيح **اقول** اختلفوا في تقدم الجرح على التعديل اذا وقع التعارض بينهما فقال قوم الجرح مقدم مطلقا وقال اخرون لا بد من الترجيح في كل صورة فايهما ترجح قدم على الاخر واختار المصنف التفصيل بانه اذا عين الجارح سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني قدم احدهما على الاخر بالترجيح كان قال الجارح رأيته وقد قتل فلانا وقال المعدل رأيت فلانا المدعى قتله حيا واذا لم يعين الجارح سبب الجرح او عينه ولم ينفه المعدل او نفاه بطريق غير يقيني فالجرح مقدم والدليل عليه ان تقديم الجرح في الصور الثلث جمع بين الترجيح وتقديم الجرح فوجب تقديم الجرح وانما قلنا ان تقديم الجرح في الصور الثلث جمع بين الترجيح وتقديمه لان الجرح في الصور الثلث راجح اما في الاولى فلان الجارح اطلع على ما لم يعرفه المعدل ولم ينفه اما في الثانية فلان المعدل لم يتعرض لنفي ما اثبته الجارح واما في الثالثة فلانه لم ينفه بطريق يقيني واما في غير الصور الثلث وهي الصورة التي عين فيها الجارح سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني فيقدم احدهما على الاخر بالترجيح بتحقق بكثرة العدد وشدة الورع والتحفظ ونحو ذلك واعلم انه يتعين من حمل كلام المصنف على ان العمل بالجرح لا ينفي مقتضى التعديل في غير صورة التعيين فيكون جمعا بينهما واما اذا عين سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني فلا يمكن الجمع والعمل باحدهما من غير مرجح لا يجوز فلا بد من الترجيح

~~يعني ان الجمع بين التعديل والجرح لا يمكن الا في الصور الاولى من الصور الثلث~~ **قال** مسألة حكم الحاكم المشترط للعدالة بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله ورواية العدل ما لها المختار تعديل ان كانت عادته انه لا يروي الا عن عدل وليس من الجرح ترك العمل في شهادة والرواية لجواز معارض ولا الحد في شهادة الزنى لعدم النصاب ولا عمل بالاجتهاد ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس على الاصح كقول من لقي الزهري قال الزهري موهما انه سمعه ومثل وراء النهر يعني عن جيحون **اقول** الحكم الذي يشترط العدالة في الشهادة اذا حكم بشهادة شاهد كان حكمه بالشهادة تعديلا لذلك الشاهد بالاتفاق وكذا العالم الذي يشترط العدالة في الرواية اذا عمل برواية راو كان عمله بروايته تعديلا له والعدل اذا روى عن شخص فروايته هل تكون تعديلا لذلك الشخص ام لا فيه ثلثة مذاهب احدها التعديل مطلقا وثانيها عدمه مطلقا وثالثها المختار التفصيل اي ان كان عادة ذلك العدل ان لا يروي الا عن عدل فتعديل والا فلا اما الاول فلانه لو لم يكن ذلك الشخص عدلا يلزم خلاف ما عهد عليه من العادة وهو خلاف الاصل واما الثاني فلانه يجوز ان يروي عن فاسق واذا ترك الحاكم العمل بشهادة شاهد لم يلزم جرح ذلك الشاهد وكذا اذا ترك العالم العمل برواية راو لان اسباب ترك العمل بشهادة الشاهد ورواية الراوي متعددة فلا يدل الترك على واحد من تلك الاسباب بخصوصه فيجوز ان يكون ترك

والترجيح

العدالم

فالترجيح

العمل بالشهادة والرواية لوجود معارض لا لجرح الشاهد والراوي واذا حدّ الحاكم على
شاهد الزنا لا يكون ايضا جرحا له لجواز ثبوت عدالة ذلك الشاهد مع وجوب الحد عليه
فان العدالة لا ينافي وجوب الحد لان وجوب الحد جاز ان يكون لاجل انتفاء العدالة واذا ترك
الشخص الراوي العمل بالمسائل الاجتهادية ونحوها كالحنفي اذا شرب النبيذ ولم يعمل بالقياس
المختار اوصلى بعد اللمس ولم يتوضأ لا يكون جرحا لذلك الشخص الراوي وكذا التدليس اي
التلبيس لا يكون جرحا للمدلس كقوله من لحق الزهري اي من لم يصاحبه قال الزهري كذا
فانه يوهم انه سمعه وكقول من قال سمعت فلانا وراء النهر يوهم انه نهر جيحان واراد نهر
نهر جيحان وهو نهر بالشام **قال** مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة فلا كغيرهم وقيل الى
حين الفتن فلا يقبل الطالب لان الفاسق غير معين وقالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا رضي
لنا والذين معه واصحابي كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم من الجد في الامتثال واما الفتن فتحمل
على اجتهادهم ولا اشكال بعد ذلك على قول المصوبة وغيرهم **اقول** ذهب
الاكثرون الى ان الصحابة عدول لا حاجة الى تعديلهم وقيل ان الصحابة كغيرهم فيجب تعديلهم
كغيرهم وقيل ان الصحابة عدول الى حين ظهور الفتن وهو آخر عهد عثمان رضي فما روت
الصحابة قبل زمن الفتن فهو مقبول من غير تعديلهم ولا يقبل ما رواه الداخلون في الفتن
الا بعد تعديلهم لان احدى الطائفتين منهم فاسقون وهم غير متعينين وقالت المعتزلة
الصحابة كلهم عدول الا من قاتل عليا رضي والمختار ما ذهب اليه الاكثرون والدليل عليه
قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا فانهم لو لم يكونوا عدولا لما مدحهم الله تعالى وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم فلو لم يكونوا عدولا لما حصل الاهتداء باقتداءهم وايضا ثبت بالتواتر جدهم في
امر الدين وامتثال الرسول عليه السلام في الاوامر والنواهي فيكون عدولا واما الفتن الواقعة
بينهم فيحمل على اجتهادهم وظن كل فريق انهم مصيبون لوجوب الكف عن الطعن فيهم
ولا اشكال على واحد من قول المصوبة وغيرهم في قبول رواياتهم لكنه لم يلزم قدح
في عدالتهم على القولين اما على قول المصوبة فلان كل فريق منهم مصيبون واما على قول
غير المصوبة فلان المخطئ لا يؤاخذ بخطائه بل يثاب **قال** مسئلة الصحابي من رأى النبي
عليه السلام وان لم يرو وان لم يطل وقيل ان طالت وقيل ان اجتمعا وهي لفظية وان ابتني عليها ما تقدم
لنا يقبل التقييد بالقليل والكثير فكان للمشترك كالزيارة والحديث ولو حلف لا يصحبه حنث
بلحظة **اقول** لما ذكر في المسئلة المتقدمة ان الصحابة عدول اراد ان يبين في هذه المسئلة
ان الصحابي من هو واختلف في معنى الصحابي فذهب اكثر اصحاب الشافعي واحمد الى ان الصحابي
من رأى الرسول عليه السلام لحظة وان لم يرو عن الرسول ولم يطل مدة صحبته معه وهو المختار عند

المصنف وذهب طائفة الى ان الصحابي من طالت مدة صحبته مع الرسول عليه السلام وان لم يرو عنه وذهب
طائفة اخرى الى ان الصحابي من طالت مدة صحبته مع الرسول عليه السلام وروى عنه واليه اشار بقوله
وقيل ان اجتمعا وهذه المسئلة لفظية وان ابتني عليها المسئلة المتقدمة التي هي في بيان عدالة الصحابة
وهي معنوية فانه يجوز ان يبتني المسائل المعنوية على اللفظية والدليل على المذهب المختار من وجهين
احدهما ان الصحابي مشتق من الصحبة وهي تقبل القليل والكثير لانه يقال صحبة قليلة او كثيرة فيكون
للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز كالزيارة والحديث كذلك فانه للقدر المشترك بين القليل
والكثير اذ يقال زارني وحدثني فلان ... ولم يحدثه الامرة واحدة الثاني اذا حلف ان لا يصحب ... فلا
ان لا يصحب غيره حنث بلحظة بالاتفاق فلو لم يطلق الصحبة على القليل لما حنث بلحظة **قال**
قالوا اصحاب الجنة اصحاب الحديث الملازمة قلنا عرف في ذلك قالوا يصح نفيه عن الوافد والرائي
قلنا نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم **اقول** القائلون بان الصحابي من طالت صحبته مع الرسول
عليه السلام تمسكوا بوجهين احدهما انه يقال اصحاب الجنة واصحاب الحديث للملازمين للجنة والحديث ولا
يقال لغيرهم واذا كان المراد من الصحبة الملازمة في هذه الصورة يجب ان يكون فيما نحن بصدده
كذلك دفعا للاشتراك والمجاز اجاب بانه يخص الصحبة بالملازمة بحسب العرف لا بحسب اللغة
ولا يلزم من اجراء اللفظ في بعض الصور على مقتضى العرف اجراؤه في جميع الصور عليه الثاني
لو كان صحبة فيمن صحب الرسول عليه السلام لحظة لما صح نفي الصحابي عن الوافد والرائي لحظة
لانهما صحباه لحظة وعدم صحة النفي من علامات الحقيقة والتالي باطل اذ يصح ان يقال الوافد و
الرائي لحظة لم يصحبا الرسول عليه السلام اجاب بانه يصح نفي الصحبة الطويلة عنهما والصحبة الطويلة
اخص من مطلق الصحبة ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام **قال** مسئلة لو قال المعاصر العدل
انا صحابي احتمل الخلاف **اقول** قول المعاصر للنبي عليه السلام العدل انا صحابي يحتمل الخلاف اي
يحتمل قبوله لكونه عدلا والعدل لا يكذب عن تعمد ويحتمل عدم قبوله لكونه متهما بدعوى رتبة
يثبت لنفسه كما لو شهد لنفسه او قال انا عدل **قال** مسئلة العدد ليس بشرط خلافا للجبائي
فانه اشترط خبرا آخر او ظاهرا او انتشاره في الصحابة او عمل بعضهم وفي خبر الزنا اربعة والدليل
والجواب ما تقدم في خبر الواحد ولا الذكورة ولا البصر ولا عدم القرابة ولا عدم العداوة ولا الاكثار
ولا معرفة نسبه ولا العلم بفقه او عربية او معنى الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرءا ولا موافقة القياس
خلافا لابي حنيفة **اقول** ذهب الجمهور الى ان العدد ليس بشرط في الرواية بل يقبل رواية الواحد
العدل خلافا للجبائي فانه اشترط في قبول الرواية اما العدد اي انضياف خبر آخر الى خبره او
موافقة ما رواه الراوي لظاهر آية او انتشاره بين الصحابة او عمل بعض الصحابة بما رواه وشرط
الجبائي ايضا في الخبر الذي يتعلق باحكام الزنا ان لا يكون المخبرون اقل من اربعة والدليل
على ان العدد ليس بشرط والجواب عن دليل الخصم ما تقدم في خبر الواحد العدل فلا يحتاج

الى اعادته ههنا ولا يشترط الذكورة في الرواية لان الصحابة اجمعوا على قبول خبر النساء ولا البصر
لان الصحابة يروون عن عائشة ما يسمعونه منها وهم لا يبصرونها فلو كان البصر شرطا لما جاز روايتهم
لانهم كالاعمى في حقها ولا عدم القرابة فانه يجوز رواية الوالد عن الولد وبالعكس لاجماع الصحابة
على ذلك ولا عدم العداوة لان حكم الرواية لا يختص بواحد معين فلا يؤثر العداوة فيها ولا الاكثار
من سماع الحديث فان الصحابة قبلوا رواية من لم يرو الا خبرا واحدا ولا معرفة نسب الراوي
فان الصحابة يقبلون خبر من لم يعرفوا نسبه ولا العلم بفقه الراوي او معنى الحديث لانه عليه السلام قال
نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها دعا الرسول عليه السلام لمن اداه على الرواية
فلو لم يكن مقبول القول لما كان كذلك ولا يشترط ايضا فقه الراوي شرطا اذا كان خبره مخالفا
للقياس خلافا لابي حنيفة فانه جعل فقه الراوي شرطا اذا كان خبره مخالفا للقياس والدليل
على عدم اشتراط قبول الصحابة رواية احاد لم يكونوا فقهاء سواء كان روايتهم مخالفة للقياس
اولا **قال** مسئلة اذا قال الصحابي قال صلعم حمل على انه سمعه منه وقال القاضي متردد
فيبنى على عدالة الصحابة **اقول** ذكر المصنف مراتب مستند الصحابي الاعلى فالاعلى في
خمس مسائل ففي ست الاولى اذا قال الصحابي قال رسول الله صلعم حمل قوله على انه سمعه من
رسول الله لان الظاهر من حال الصحابي سماعه عنه وقال القاضي هو متردد بين ان يكون الصحابي
سمعه من الرسول وبين ان يكون الصحابي سمعه من غيره لانه روي ان ابا هريرة قال قال رسول الله
صلعم من اصبح جنبا فلا صوم له فلما استكشف قال حدثني فضل ابن عباس فعلى قول القاضي
يبنى قبول قول الصحابي على عدالة الصحابة فان قلنا الصحابة كلهم عدول يكون حجة مقبولا
وان قلنا ان الصحابة كغيرهم كان حكمه حكم مرسل التابعي **قال** مسئلة اذا قال سمعته
امر او نهى فالاكثر حجة لظهوره في تحققه لذلك قالوا يحتمل انه اعتقد وليس كذلك عند غيره قلنا بعيد
اقول المرتبة الثانية اذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلعم امر بكذا او نهى عن كذا فالاكثر
ذهبوا الى انه حجة لظهور قول الصحابي في تحقق ما سمع من النبي الامر او النهي لان الصحابي عدل
عارف باوضاع لغة العرب لا يلتبس عليه ما يكون امرا او نهيا بما ليس بامر او نهي وقيل ليس بحجة
لانه يحتمل ان الصحابي اعتقد ان ما سمعه امر ولا يكون امرا عند غيره واجاب المصنف بان هذا
الاحتمال بعيد لان عدالة الصحابي ومعرفته باوضاع لغة العرب ومواضع الخلاف تقتضي
علمه اطلاقه الامر او النهي الا في موضع الوفاق وانما كانت المرتبة الاولى اعلى من الثانية
لان الثانية يحتمل ان يكون امرا كما رواه ويحتمل ان لا يكون كذلك **قال** اذا قال امرنا
او نهينا او اوجب او حرم فالاكثر حجة لظهوره في انه الامر قالوا يحتمل ذلك وانه امر الكتاب
او بعض الائمة او عن استنباط قلنا بعيد **اقول** هذه المسئلة مشتملة على المرتبة الثالثة
والرابعة اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب علينا كذا او حرم علينا كذا

على انه حجة لظهور قول الصحابي في ان الامر هو الرسول عليه لان العادة تقتضي بان الشخص اذا كان
مطيعا لملك مشتغلا بخدمته فلو خرج من خدمته وقال امرنا بكذا يفهم ان الامر هو الملك المطاع
لا غير وقيل يحتمل ان يكون امر الرسول او امر الكتاب او امر بعض الائمة او قال عن استنباط
الصحابي ومع هذه الاحتمالات المتساوية لو حمل على امر الرسول يلزم ترجيح احد الامور المتساوية
من غير مرجح اجاب بان احتمال كونه امر غير الرسول بعيد اما احتمال كونه امر الكتاب فلاستواء
الناس في امر الكتاب فلو كان امر الكتاب لعلمه غيره واما احتمال كونه امر بعض الائمة فلانه لا يلزم
على غيره من القوم تقليد ذلك البعض من الائمة المجتهدين من متابعة امره فلا يصح قوله امرنا مطلقا
واما احتمال كونه من الاستنباط فلانه لا يلزم غير المستنبط من المجتهدين متابعة امره فلا يصح ايضا قوله
امرنا وانما كانت المرتبة الثانية اعلى من الثالثة لان الثالثة يحتمل ما احتمله الثانية ويحتمل الوسط
احتمال ان لا يكون امر الرسول والثالثة والرابعة متساويان في المرتبة فلهذا ذكرهما في مسئلة واحدة
قال اذا قال من السنة كذا فالاكثر حجة لظهوره في تحققها عنه خلافا للكرخي **اقول**
المرتبة الخامسة اذا قال الصحابي من السنة كذا فالاكثر على انه حجة لظهور قول الصحابي في تحقق
السنة عن الرسول عليه لا عن غيره وسنة الرسول عليه حجة وذهب الكرخي الى انه ليس بحجة لان
السنة الرسول عليه كما يقال للرسول يقال لغيره لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اجيب
بان سنة الرسول عليه هي المتبادر الى الفهم عند اطلاق السنة فيحمل عليها وانما كانت المرتبة
الرابعة اعلى من الخامسة لان الخامسة يحتمل ما احتمله الرابعة ويحتمل انه يكون سنة غير الرسول
قال مسئلة اذا قال كنا نفعل او كانوا فالاكثر حجة لظهوره في عمل الجماعة قالوا لو كان لما ساغ المخالفة
قلنا لان الطريق ظني كخبر الواحد النص **اقول** المرتبة السادسة اذا قال الصحابي كنا نفعل او قال
كانوا يفعلون فالاكثر على انه حجة لظهور قوله في عمل الجماعة وعمل الجماعة حجة لكونه اجماعا
وقيل لا يكون عمل الجماعة لانه لو كان عمل الجماعة لما ساغت مخالفته لان مخالفة الاجماع غير سائغة
واجاب المصنف عنه بانه انما ساغت مخالفته لان طريقه ظني والقطعي الذي طريقه ظني يجوز مخالفته
كخبر الواحد الذي يكون متنه نصا قطعيا فانه يجوز مخالفته وفي قول المصنف نظر لان الكلام في مراتب كيفية الرواية
عن الرسول لا في الخبر عن الجماعة والاولى ان يقال في بيانه لظهور قول الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون
في انه اراد مع علم الرسول عليه بذلك الفعل من غير نكير فيكون حجة وانما كانت المرتبة الخامسة اعلى
من السادسة لانها يحتمل ما يحتمل الخامسة ويكون دلالتها على انها من السنة ضمنية **قال** ومستند
غير الصحابي قراءة الشيخ او قراءته عليه او قراءة غيره عليه او اجازة او مناولة او كتابة بما يرويه **اقول**
لما فرغ من مستند رواية الصحابي شرع في مستند غير الصحابي وهو اصناف الاولى قراءة الشيخ الحديث
في حضور الراوي سواء قصد اسماع الراوي او قصد اسماع غيره الثاني قراءة الراوي الحديث على الشيخ
الثالث قراءة غير الراوي على الشيخ الرابع الاجازة وسيأتي بيانها الخامس مناولة الشيخ بان يقول

الشيخ الراوي بعضها ناوله الكتاب اي اعطاه اذ وعني ما في هذا الكتاب الخامس كتابة الشيخ بان يكتب
الشيخ اجازة الرواية عنه **قال** فالاول اعلاها على الصحيح الا انه اذا لم يقصد اسماعه قال قال وجدت
واخبر وسمعته وقراته عليه من غير نكير ولا ما يوجب سكوتا من اكراه او غفلة او غيرها معمول به خلافا
لبعض الظاهرية لان العرف تقريره ولكان فيه ايهام الصحة فيقول حدثنا واخبرنا مقيدا ومطلقا على الاصح
ونقل الحاكم عن الائمة الاربعة وقراءة غيره كقراءته **اقول** لما ذكر مستند غير الصحابي شرع في بيان
مراتبها وبيان كونها مقبولة او غير مقبولة والاول اي قراءة الشيخ اعلى المراتب لان قراءة الشيخ لا يحتاج
في صحة الرواية عنه الى اذن صريح بخلاف قراءة الراوي على الشيخ انها يحتاج الى اذن صريح او سكوت
ينزل منزلة الاذن الصريح وقراءة الشيخ على قسمين احدهما ان يقصد الشيخ بقراءته اسماع الراوي
والثاني ان لا يقصد بقراءته اسماع الراوي فاذا لم يقصد الشيخ بقراءته اسماع الراوي لا يقول الراوي
حدثني واخبرني والا لكان كذبا بل يقول الراوي قال الشيخ وحدث واخبر وسمعته والمستند
الثاني هو قراءة الراوي على الشيخ فان لم يكن معها انكار الشيخ ولا ما يوجب سكوت الشيخ من اكراه
او غفلة او غيرها فهو معمول به خلافا لبعض الظاهرية والذي يدل على كونه معمولا به وجهان
احدهما ان العرف يقضي بان الراوي اذا قرا على الشيخ وقصد بالقراءة ان يروي عنه وسكت
الشيخ من غير حامل له على السكوت كان سكوته تقريرا لما قرا الراوي عليه الثاني انه لو لم يكن ما قراه
الراوي عليه صحيحا لكان سكوت الشيخ ايهاما للصحة وهو غير جائز وكيفية رواية الراوي فيما قراه
على الشيخ ان يقول حدثنا واخبرنا مقيدا بقراءتي عليه واما انه هل يجوز ان يقول حدثنا واخبرنا مطلقا
من غير ان يقيد بقراءتي عليه ففيه خلاف والاصح جوازه وقد نقل الحاكم عن الائمة الاربعة جوازه
واما قراءة غير الراوي على الشيخ فكقراءة الراوي عليه **قال** واما الاجازة للموجود المعين
فالاكثر على تجويزها والاكثر على منع حدثني واخبرني مطلقا وبعضهم مقيدا وانبانا اتفاقا
للعرف ومنعها ابو حنيفة وابو يوسف وبجميع الامة الموجودين الظاهر قبولها بانها ما بها وفي نسل
فلان او من يوجد من فلان ونحوه خلاف والاصح لنا ان الظاهر ان العدل لا يروي الا بعد علم او ظن
وقد اذن له وايضا فانه عليه السلام يرسل كتبه مع الاحاد وان لم يعلموا ما فيها قالوا كذب لانه لم يحدثه قلنا حدثه
ضمنا قالوا قرا عليه قالوا الظن ولا يجوز الحكم به كالشهادة قلنا الشهادة آكد **اقول** واما
المستند الرابع الاجازة فهو اما لموجود معين مثل ان يقول الشيخ للراوي المعين اجزت لك ان
تروي عني ما في الكتاب فالاكثر على تجويز الرواية بها واما كيفية الرواية بالاجازة فالاكثر على منع
حدثني واخبرني مطلقا لاشعاره بصريح نطق الشيخ فيكون كذبا لانه لم يصرح به وذهب بعضهم
الى منعه مقيدا ايضا واما انبانا فيصح الرواية به باتفاق المجوزين لان الانباء يطلق على هذا بحسب
العرف ومنع ابو حنيفة وابو يوسف الرواية بالاجازة واما الاجازة لجميع الموجودين مثل ان يقول
اجزت لجميع الامة الموجودين ان يرووا عني كذا فالظاهر انه يقبل لانها مثل الاجازة لموجود معين

معين

احكام
م اي سكوت الشيخ عن الانكار

واذا كان مختلفا فيها كان لاجازة الحبل الموجود اولى بان يختلف فيها والدليل على جواز الرواية بالاجازة ان
الظاهر ان الراوي الثقة المخبر العدل لا يروي الا بعد العلم او الظن بصحة ما اجاز به وانه قد اذن له
ان يروي فيحصل ظن صحة ما اجازه فيجوز الرواية وايضا الرسول عليه السلام بعث كتبه مع احاد الصحابة
الى اطراف البلاد واوجب المبعوث اليهم قبولها وان لم يعلم المبعوثون ما في كتبه فلو لم يجز الرواية
بالاجازة لما جاز قبول كتبه لان الظن الحاصل في الاجازة اقوى من الظن الحاصل في الكتاب قال الخصم
لا يجوز الرواية بمجرد الاجازة لان الاجازة لا تكون اخبارا بالحديث فلو قال الراوي اخبرني وحدثني
كان كذبا لانه لم يحدثه اجاب المصنف بان الاجازة وان لم يكن صريح الاخبار بالحديث فلو قال الراوي
~~اخبرني وحدثني كان كذبا لانه لم يحدثه اجاب المصنف بان الاجازة وان لم يكن صريح الاخبار بالحديث~~
الا انه اخبار به ضمنا كقراءة الراوي على الشيخ فانه وان لم يكن اخبارا بالحديث صريحا لكنه اخبار به
ضمنا وقال الخصم ايضا الرواية بمجرد الاجازة ظني ولا يجوز الحكم به كالشهادة فانها لا يجوز بها اذا
كان ظنا والجامع بينهما كون كل منها يوجب الحكم الشرعي اجاب بالفرق فان الشهادة آكد من الرواية
ولهذا اشترط الحرية في الشهادة دون الرواية **قال** مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى
للعارف وقيل بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه وعن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء وحمل
على المبالغة في الاولى لنا القطع بانهم نقلوا عنه احاديث في وقائع متحدة بالفاظ مختلفة شائعة
ذائعة ولم ينكر احد وايضا ما روي عن ابن مسعود وغيره انه قال صلعم كذا او نحوه ولم ينكره احد ايضا
الجمع على تفسيره بالعجمية فالعربية اولى وايضا فان المقصود المعنى قطعا وهو حاصل **اقول**
لما فرغ من بيان الامور الموجبة لقبول الخبر شرع في الامور المانعة من القبول والنقل بالمعنى مانع
من القبول عند بعض فذهب الشافعي رض والاكثر اهل الاصول الى جواز نقل الحديث بالمعنى مطلقا
سواء كان بلفظ مرادف او بغيره للعارف بمعناه وقيل يجوز نقله بالمعنى اذا كان بلفظ مرادف للفظ
الحديث دون غيره كابدال لفظ الحظر بالتحريم ونقل عن ابن سيرين منع جواز نقل الحديث بالمعنى
مطلقا ونقل عن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء اي يبالغ في منع ابدال الباء بالتاء في مثل بالله وتالله
وهذا النقل محمول على المبالغة في الاولوية لا في الوجوب لجواز النقل بالمعنى عند مالك بالشرط المذكور
وذكر المصنف على المذهب الاول وجوها اربعة الاول انا نعلم قطعا ان الصحابة نقلوا عن الرسول
عليه السلام احاديث في وقائع متحدة شائعة ذائعة بينهم ولم ينكر عليهم احد من الصحابة فلو لم يجز النقل بالمعنى
لانكر واحد على ذلك فلما لم ينكروا علم انهم اجمعوا على النقل بالمعنى الثاني ما روي عن ابن مسعود وغيره
من الصحابة انه عليه السلام قال كذا او نحوه ووجه التمسك به انه ردد الرواية بين العبارتين ولم ينكر عليه احد
من الصحابة وقبلوا روايته فلو لم يجز نقل الحديث لما قبلت روايته لانه شك في لفظ الرسول عليه السلام بنقل
الحديث بلفظ الرسول لا جزما والوجه الثالث اجمعوا على جواز تفسير الحديث بالعجمية فجواز تفسيره
بالعربية اولى لان الحديث بلفظ الرسول لا جزما والوجه الثالث اجمعوا على جواز تفسير الحديث بالعجمية

نحو لا تعبيره بالعجمية اذ الحلال العربية اقرب الى العربية الرابع انا نعلم قطعا ان الالفاظ غير مقصودة
بل المقصود المعنى وهو حاصل عند نقله بلفظ آخر فلا اثر لاختلاف اللفظ **قال** قالوا انه
اسلم قلنا دعاؤه له لانه اولى ولم يمنعه قالوا يودي الى الاخلال لاختلاف العلماء في المعاني وتفاوتهم
فاذا قدر ذلك مرتين او ثلاثا اختل بالكلية واجيب بان الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء **اقول**
ذكر الخصم دليلين احدهما انه قال عليه نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فانه يدل
على وجوب نقل الحديث بلفظ الرسول لان اداء مقالته كما سمعه انما يكون اذا نقل بلفظه اجاب بانا
لا نسلم انه يدل على وجوب نقل الحديث بلفظه بل دعا لمن نقل بلفظه وادى كما سمعه والدعا للناقل
بلفظه لا يدل على الوجوب بل غايته يدل على الاولوية الثاني جواز نقل الحديث بالمعنى يودي
الى الاخلال بالمعنى المقصود لاختلاف العلماء في درك المعاني المقصودة وتفاوتهم في فهمها
من الالفاظ فيجوز ان يغفل الناقل عن درك بعض دقايقها وينقل بلفظ آخر لا يدل على تلك
الدقايق فلو تعدد ذلك مرتين او ثلاثا اختلت المعاني المقصودة بالكلية اجاب بان الكلام
انما كان في الناقل للحديث بالمعنى سواء من غير زيادة ونقصان فلا يلزم الاخلال **قال**
مسئلة اذا كذب الاصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا تقدح في عدالتهما فان قال
لا ادري فالاكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون
اقول اذا كذب الاصل الفرع جزما سقط ما يرويه الفرع عنه عن درجة الاعتبار والقبول
لانه يلزم كذب واحد من الاصل والفرع لا على التعيين لانه ان صدق الاصل في التكذيب يلزم
كذب ما رواه الفرع عنه وان كذب الاصل يلزم تكذيبه وايا ما كان يلزم عدم قبول ما رواه الفرع
عنه ولا يقدح تكذيب واحد منهما لا على التعيين في عدالة الاصل والفرع لان عدالة كل واحد منهما على
التعيين متيقن فيه وكذبه مشكوك فيه فالمشكوك لا يقدح في المتيقن فيه وان لم يكذب الاصل الفرع
جزما بل قال لا ادري صحة ما قاله الفرع ففي وجوب العمل به خلاف والاكثر على انه يعمل به
خلافا لبعض الحنفية كالكرخي ولاحمد بن حنبل روايتان احدهما انه يعمل به والاخرى انه لا يعمل
به والدليل على مذهب ان الموجب للعمل به موجود والمانع مفقود فيجب العمل بالموجب السالم
عن المانع اما وجود الموجب فلان الراوي عدل والعدالة توجب العمل به واما انتفاء المانع فلعدم
تكذيب الاصل اياه وقول الاصل لا ادري لم يكن مانعا لعدم دلالته على التكذيب **قال**
واستدل ان سهيل بن ابي صالح روى عن ابيه عن ابي هريرة انه قضى بالشاهد واليمين ثم قال
لربيعة لا ادري وكان يقول حدثني ربيعة عني قلنا صحيح يلزم الشافعية **اقول** احتج المانعون
العمل به بوجهين احدهما انه لو جاز لجاز في الشهادة فان الفرع عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان
ونسي قلنا نجيبه كذلك عند مالك واحمد وابي يوسف واما العمل برواية الفرع مع نسيان الاصل
جاز العمل بشهادة الفرع مع نسيان الاصل والتالي باطل بالاتفاق اجاب بالفرق فان الشهادة اضيق

وقد اعتبر في الشهادة من الشروط ما لم يعتبر في الرواية كاعتبار العدد والحرية والذكورة

وآكد من الرواية لما من الباب لو عمل برواية الفرع مع نسيان الاصل لعمل الحاكم بشهادة شاهدين
اذا شهدا انه حكم ولم يتذكر الحاكم والتالي باطل اجاب المصنف بمنع انتفاء فانه يجب
على الحاكم العمل بشهادتهما على حكمه عند مالك واحمد وابي يوسف والمالكية وذلك على الشافعية
فانهم يمنعون ان يحكم بالشهادة المذكورة وللشافعية ان يمنعوا الملازمة
للفرق المذكور **قال** مسئلة اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فان كان غيره لا
يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل والا فالجمهور تقبل وعن احمد روايتان لنا عدل جازم فوجب
قبوله قالوا ظاهر الوهم فوجب رده قلنا سهو الانسان بانه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع
فانه كثير فان تعدد المجلس قبل باتفاق فان جهل فاولى بالقبول ولو رواها مرة وتركها مرة فكراويين واذا
اسند وارسله او رفعه ووقفه او وصله وقطعه فكالزيادة **اقول** اذا روى جماعة
من العدول حديثا وانفرد عدل واحد منهم برواية زيادة على ذلك الحديث فلا يخلو اما ان يكون تلك
الزيادة منافية للمزيد عليه ونفي غيره تلك الزيادة جزما اولا فهذه ثلاثة اقسام والاول والثاني
منها لا يقبلان باتفاق مثال الاول في اربعين شاة شاة وسكت الرسول وقت بلوغ كلامه الى
هذا اللفظ ولم يزد ولكنه اترصد واما الثالث فمثل اذا روت جماعة انه عليه دخل البيت وانفرد واحد
منهم بزيادة قوله وصلى فلا يخلو اما ان يكون مجلس التحمل واحدا او متعددا او مجهولا وحدته وتعدده فان
كان المجلس واحدا فلا يخلو اما ان تكون غير ذلك المنفرد من الرواة جمعا لا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة
عادة اولا فان كان الاول لم يقبل الزيادة التي انفرد بها الراوي بالاتفاق وان كان الثاني فالجمهور
على انه تقبل وقد نقل عن احمد روايتان احدهما انه تقبل والاخرى انه لا تقبل واحتج المصنف على
مذهب الجمهور بان المقتضي للقبول متحقق والمانع مفقود فوجب قبوله بالمقتضي السالم عن المعارض
وهو المانع اما وجود المقتضي فهو اخبار العدل الجازم بما اخبره واما انتفاء المانع فلان ما رواه
الآخرون لا يكون منافيا لتلك الزيادة ولم ينف تلك الزيادة احتج الخصم بان قول المنفرد ظاهر
الوهم فيما رواه من الزيادة اذ يجوز انه لم يسمع ووهم سماعه او سمع من غير الرسول عليه فتوهم سماعه
منه لانه لو كانت الزيادة من كلام الرسول لما غفل عنه الحاضرون واجاب بان سهو الانسان بانه
سمع ولم يسمع نادر بعيد عن الوقوع بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير شايع فاحتمال الوهم في
حق من لم يرو الزيادة اكثر وان تعدد مجلس التحمل تقبل الزيادة بالاتفاق لاحتمال ذكر الرسول
عليه الزيادة في احد المجلسين دون الآخر وان جهل تعدد المجلس ووحدته فهو اولى مما اذا اتحد
المجلس واما اذا روى الزيادة مرة وتركها اخرى فحكمه حكم الراويين حيث اتحد المجلس ففيه الخلاف
والمراد باتحاد المجلس الاتحاد بالزمان وحيث تعدد فحكمه القبول بالاتفاق وحيث جهل فهو اولى
بالقبول مما اذا اتحد واذا اسند عدل واحد بان يذكر الحديث مع الرواة من غير اخلال بواحد
منهم وارسل الباقون بان يذكروا الحديث ولا يذكرون الرواة مثل يقولوا قال النبي مع انهم لم يروه

نعم

او رفع بان لا يقطع على الصحابي ورفعه الى الرسول ووقف الباقون بان يقطعوه على الصحابي او وصل
بان لا يخل بذلك احد الرواة في البين وقطع الباقون بان يخرج بعضهم الصوت حكم الزيادة لان عند التامل
يظهر ان المسند والرافع والواصل زادت الزيادة بالنسبة الى المرسل والواقف والقاطع

مسئلة حذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا في الغاية والاستثناء ونحوه حتى تزهى والا سواء بسواء فانه ممتنع

اذ لحذف بعض الخبر فلا يخلو اما ان يكون الحذف مخلا بالحكم الذي يتضمنه الباقي اولا والثاني يجوز
الحذف عند الاكثر مثاله قوله عليه السلام في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان حذف الحل ميتته لم يخل بحكم الباقي
والاول وهو ان يكون الحذف مخلا بحكم الباقي لا يجوز حذف البعض منه بالاتفاق كحذف الغاية في قوله عليه السلام
لا تبيعوا الثمرة حتى تزهى فانه لو حذف الغاية وهي قوله حتى تزهى لاختل حكم الباقي لانه يلزم منه
المنع من بيع الثمار مطلقا وهو باطل او حذف الاستثناء في قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء
فانه لو حذف منه الاستثناء حكم الباقي لانه يلزم منه منع بيع البر بالبر مطلقا وهو باطل

مسئلة خبر الواحد فيما يعم به البلوى كابن مسعود في مس الذكر وابي هريرة في غسل اليدين ورفع
اليدين مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية لنا قبول الامة له في تفاصيل الصلوة وفي نحو الفصد
والحجامة وقبول القياس فهو اضعف قالوا العادة تقضي بنقل متواتر اذا لم ينقطع وتواتر البيع والنكاح
والطلاق والعتق اتفاق او كان مكلفا ثابتا عنه

اذا وقع خبر الواحد فيما يعم به البلوى
اي فيما يحتاج اليه عموم الناس من غير ان يكون مخصوصا بواحد دون آخر كخبر ابن مسعود في انتقاض
الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين قبل ان يدخلهما في الاناء بعد ما نام وخبره ايضا
في رفع اليدين عند الركوع فهو مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية حجة الاكثر ان الامة اجمعوا
على قبول خبر الواحد في تفاصيل الصلوة اي اركانها وشرائطها لانها وان كانت متواترة في الجملة
الا انها لم تتواتر بخصوصياتها وتفاصيلها ولذلك اختلف فيها العلماء وهي مما يعم به البلوى وايضا
اجمعوا على قبول خبر الواحد في الفصد والحجامة وما يجري مجراهما من الامور التي يعم به البلوى وايضا
جاز قبول القياس فيما يعم به البلوى والقياس اضعف من خبر الواحد ولذلك تقدم خبر الواحد
على القياس عند بعض واذا كان الضعيف مقبولا فيما يعم به البلوى ولذلك تواتر البيع والنكاح والطلاق
والعتق واذا لم يتواتر دل على عدم صدقه اجاب بانا نمنع التواتر اي لا نسلم ان العادة تقضي
بتواتر ما يعم به البلوى فانه يجوز ان يكتفي في ثبوته بما يفيد الظن وتواتر مثل البيع والنكاح والطلاق
والعتاق انما وقع بطريق الاتفاق او لان الرسول عليه السلام كلف باشاعتها لا لان عموم البلوى اقتضى
تواترها

مسئلة خبر الواحد في الحد مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم قالوا
ادرؤا الحدود بالشبهات والاحتمال شبهة قلنا لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب

خبر الواحد في حد من الحدود كحد الزنا والسرقة والقذف مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم
من الدليل الدال على كون الخبر الواحد حجة فانه يدل على حجيته مطلقا من غير تخصيص ببعض الصور

دون

الظاهر رجال النبي عليه السلام انه لا ينطق باللفظ المجمل لقصد
التشريع وتعريف الاحكام وتخليته عن قرينة حالية او مقالية
تعين المقصود من الكلام والصحابي الراوي المشاهد للحال
اعرف بذلك من غيره فوجب الحمل عليه

دون بعض احتج الخصم بان خبر الواحد لا يفيد الا الظن والظن يبقى مع احتمال النقيض واحتمال النقيض
شبهة ويندفع الحد بالشبهة لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واذا كان مندفعا بخبر الواحد
لا يكون خبر الواحد موجبا له اجاب بانا لا نسلم ان احتمال النقيض شبهة يندفع بها الحدود والا لكان
الحد يندفع بشهادة الشهود الاربعة وبظاهر الكتاب لان كل واحد منهما يكون محتملا للنقيض لانه
لا يفيد الا الظن

مسئلة اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه فالظاهر
حمله عليه لقرينة فان حمله على غير ظاهره فالاكثر على الظهور وفيه قال الشافعي كيف اترك
الحديث بقول من لو عاصرته لحججته فلو كان نصا فتعين نسخه عنده وفي العمل نظر وان عمل بخلافه فحجره
واكثر الائمة فالخبر الخبر الا الاجماع المدينة

الخبر لا يخلو من ان يكون مجملا او ظاهرا او نصا
فان كان مجملا وحمل الصحابي الذي رواه على احد محمليه فالظاهر ان الراوي انما حمله عليه لقرينة
مخصصة وانما قال فالظاهر لانه يجوز ان يكون حمله عليه باجتهاده ثم يجوز للمجتهد ان يخالف بالاجتهاد
وان كان الخبر ظاهرا وحمله الراوي على غير الظاهر فالاكثر على انه يحمل على الظاهر ولا يحمل على
ما حمله الراوي عليه من التاويل وفي مثل هذا قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته
لحججته ومن قال انه يحمل على ما حمله الراوي عليه احتج بانه لو لم يجد الراوي دليلا راجحا في نفس
الامر وان كان الخبر ~~راجحا في نفس الامر وان كان الخبر~~ نصا وعمل الراوي بخلافه فتعين ان يكون
ذلك الخبر منسوخا عند الراوي والا لما عمل الراوي بخلافه وفي جواز العمل بهذا النص نظر لان
النص اقوى من الظاهر لا يكون متروكا عند الاكثر اذا ترك الراوي العمل به فالنص اولى
ان لا يترك فان قيل لا نسلم ان النص اولى بان لا يترك وذلك لان النص دلالته قطعية لا يحتمل
غير معناه فلا يكون ترك الراوي اياه للاجتهاد بل لنص راجح بخلاف الظاهر فانه لما احتمل
غير معناه جاز ان يكون تركه لاجل الاجتهاد اجيب بان الحمل بالنص اولى لان المقتضي به متحقق
بخلاف عمل الراوي فانه يجوز ان يكون مخالفته للنص آخر ظنه الراوي ناسخا وليس كذلك في
نفس الامر واذا عمل اكثر الامة بخلاف خبر الواحد فالعمل بخبر الواحد لا بعمل اكثر الامة ~~لاحتمال~~
~~ان قول الاكثر ناسخا وليس كذلك في نفس الامر~~ واذا عمل اكثر الامة بخلاف خبر الواحد فالعمل
بخبر الواحد ~~لا بعمل اكثر الامة~~ لما علمت ان قول الاكثر لا يكون حجة فضلا عن ان يكون راجحا على خبر
الواحد الا اذا كان عمل الاكثر عمل اهل المدينة فانه يتعين العمل بعمل اهل المدينة لانه اجماع عند المصنف
والاجماع مقدم على خبر الواحد

الاكثر على ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه
مقدم وقيل بالعكس ابو الحسين ان كانت العلة بقطعي فالقياس وان كان الاصل مقطوعا به فالاجتهاد
والمختار ان كانت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعي فالقياس وان كان وجودها
ظنيا فالوقف والا فالخبر

خبر الواحد اذا كان مخالفا للقياس فلا يخلو من ان يكون
الجمع بينهما ممكنا بوجه ما او لا يمكن فان كان الثاني فالاكثر على ان الخبر مقدم على القياس مطلقا واليه
اشار بقوله على ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس اي تقدم القياس مطلقا

وقال ابو الحسين ان كانت العلة منصوصة بنص قطعي فالقياس متقدم وان لم يكن العلة منصوصة بنص قطعي فان كان الاصل مقطوعا به اى ثبت الحكم في الاصل بدليل قطعي تقدم احدهما على الاخر بالاجتهاد والترجيح واختار المصنف التفصيل بان قال ان كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر سواء كان ذلك النص قطعيا او ظنيا ووجودها اى وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس متقدم وان كان وجود العلة في الفرع ظنيا فالتوقف والا اى وان لم يكن العلة ثابتة بنص راجح على الخبر فالخبر متقدم لنا اى ترك القياس في الحسين الخبر وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفي حركة الاصابع باعتبار منافعها بقوله في كل اصبع عشر وفي ميراث الزوجة من الدية وغير ذلك وشاع وذاع ولم ينكر احد واما مخالفة ابن عباس خبر ابى هريرة توضؤوا مما مسته النار فاستبعاد لظهور ولذلك موعبابة في اذا استيقظ ولذلك قال فكيف نصنع بالمهراس وايضا اخر معاذ العمل بالقياس واقره وايضا لو قدم الاضعف والثانية اجماع لان الحس يجتهد فيه في العدالة والدلالة والقياس في سبب حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما والى الامرين ايضا ان كان الاصل خبرا احتج المصنف على تقدم الخبر على القياس اذا لم يكن العلة ثابتة بنص راجح بثلثة وجوه احدها الاجماع ووجه التمسك به ان عمر رضه ترك العمل بالقياس واخذ الخبر في دية الجنين وذلك لانه قصد العمل بالقياس فقال حمل بن مالك كنت بين ضرتين فضربت احديهما الاخرى بسطح فالقت جنينا ميتا فقضى رسول الله صلعم بالغرة فقال عمر رضه لولا هذا لقضينا برأينا وايضا ترك عمر رضه العمل بالقياس واخذ بالخبر في دية الاصبع فانه قصد ايجاب دية الاصابع على قدر منافعها حتى روى له من الصحابة ان في كل اصبع عشرا من الابل وايضا اجتهد عمر واستقر رأيه على ان زوجة المقتول لا ترث من دية زوجها فلما نقل عن الرسول عليه السلم انه ورث الزوجة من دية زوجها ترك الاجتهاد واخذ بالخبر وغير ذلك من الوقايع وقد شاع ذلك بين الصحابة ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا على تقدم الخبر على القياس فوله واما مخالفة ابن عباس جواب دخل مقدر توجيهه ان لا يقال لا نسلم انه لو لم ينكر عليه احد من الصحابة لتقديم الخبر على القياس وذلك لان ابن عباس قدم القياس على الخبر فانه خالف خبر ابى هريرة توضؤوا مما مسته النار فقال الستا نتوضأ بالماء الحميم فكيف نتوضأ بما نتوضأ عنه وايضا خالف ابن عباس وعايشة خبر ابى هريرة اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يدخل يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا لكونه مخالفا للقياس اجاب بانا لا نسلم ان انكار ابن عباس في الحديث الاول لترجيح القياس على الخبر بل انكاره لاستبعاده الحديث المذكور لظهور الامر على خلافه وكذلك انكار ابن عباس وعايشة خبره ولذلك قالا كيف نصنع بالمهراس وهو الحجر العظيم الذى يصب فيه الماء لاجل الوضوء الوجه الثالث انه عليه السلم لما بعث معاذا الى اليمن سال الرسول عليه السلم فقال بم تقضى يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد فيه قال بالسنة قال فان لم تجد فيهما قال اجتهد برأيى فقال رسول الله صلعم الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضاه الله ورسوله فجعل معاذ العمل بالقياس مشروطا بفقد الحكم في السنة اعم من ان يكون متواترا او احادا فاقره الرسول عليه

فقال بكتاب الله

وحصل من ذلك انه لو لم يكن الخبر مقدما على القياس ما اقره الرسول ولم يجد على ذلك الوجه الثالث لو قدم القياس على الخبر لزم تقدم الاضعف على الاقوى والتالي باطل بالاتفاق واليه اشار بقوله والثانية اجماع بيان الملازمة ان الخبر يتوقف على مقدمات اقل وما يتوقف على مقدمات اقل كان احتمال الخطأ فيه اقل فيكون اقوى وانما قلنا ان الخبر يتوقف على مقدمات اقل لان الخبر يجتهد فيه في الامرين عدالة الراوى ودلالته على ما هو المدلول والقياس يجتهد فيه في ستة امور الاول ثبوت الحكم حكم الاصل الثاني تعليل حكم الاصل الثالث الوصف الصالح للتعليل الرابع وجود ذلك الوصف في الفرع الخامس عدم المعارض في الاصل السادس عدمه في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل ثابتا بالخبر اما اذا كان الاصل ثابتا بالخبر احتاج القياس ايضا الى الامرين العدالة والدلالة **قال** قالوا الخبر يحتمل الكذب والكفر والفسق والخطأ والتجوز والنسخ واجيب بانه بعيد وايضا متطرق اذا كان الاصل خبرا **اقول** احتج القايلون بتقدم القياس على الخبر بان القياس اقوى من الخبر فيكون اقدم اما التالي فظاهر واما الاول فلان الخبر يحتمل الكذب لان الراوى ليس بمعصوم عن الكذب ويحتمل كفر احد الرواة وفسقه وايضا يحتمل الخطأ لجواز دخول احد الرواة ويحتمل ايضا التجوز والنسخ بخلاف القياس فانه لا يحتمل شيئا منها فيكون القياس اقوى اجاب بان هذه الاحتمالات بعيدة مع ظهور عدالة الراوى وايضا هذه الاحتمالات كما يتطرق الى القياس اذا كان اصله خبرا **قال** واما تقديم ما تقدم فلانه يرجع الى تعارض خبرين يعمل بالراجح **اقول** هذا اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال الادلة التى ذكرتم اقتضت تقديم الخبر على القياس مطلقا فكيف صح تقديم القياس على الخبر فيما اذا كان العلة منصوصة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا تقرير الجواب ان يقال ان حاصل التعارض في هذه الصورة يرجع الى تعارض الخبرين الدال احدهما على العلة والاخر على الحكم اذ العلة موجودة في الفرع قطعا فيجب العمل بالخبر الراجح وهو الدال على العلة اذ التقدير انه راجح على الخبر على الحكم **قال** والوقف لتعارض الترجيحين **اقول** التى يكون العلة في القياس منصوصة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع ظنيا بان كل واحد منهما القياس والخبر راجح من وجه ومرجوح من وجه لان القياس من حيث ان نص العلة راجح على الخبر اقتضى الرجحان ومن حيث ان وجود العلة في الفرع ليس بقطعي يقتضي المرجوحية لانه يتطرق الى القياس مفسدة من هذه الجهة لم يتطرق الى الخبر والخبر راجح من حيث ان مقدماته اقل من مقدمات القياس ومرجوح بالنسبة الى النص الدال على علة الحكم واذا ترجح كل واحد منهما من وجه دون وجه ذكر وجه تساويا فوجب الوقف **قال** فان كان احدهما اعم خص بالاخر وسياتي **اقول** هذا هو الشق الاول من الترديد وهو ان يمكن الجمع بين القياس والخبر بوجه ما وذلك انما يكون اذا كان احدهما اعم والاخر اخص وطريق الجمع بينهما تخصيص العام سواء كان العام قياسا او خبرا وسياتي بيان ذلك في التخصيص **قال** المرسل قول غير الصحابي قال صلعم بالها قال الشافعي ان اسنده غيره او ارسله وشيوخهما مختلفة او عضده

قول صحابي او اكثر العلماء او عرف انه لا يرسل الا عن عدل فيقبل ورابعها ان كان من ائمة النقل قبل والا فلا
وهو المختار **اقول** الخبر المرسل هو قول العدل غير الصحابي قال رسول الله صلعم من غير ذكر الواسطة وقد
اختلفوا في قبوله على اربعة مذاهب احدها قبوله مطلقا وهو مذهب ابي حنيفة ومالك واحمد بن حنبل في احدى
الروايتين وجمهور المعتزلة وثانيها عدم قبوله مطلقا وثالثها انه يقبل ان اسند ذلك المرسل غير الراوي او ارسل
ذلك المرسل غيره ولكن بشرط ان يكون شيوخ المرسل الاول غير شيوخ المرسل الثاني او عضد ذلك المرسل
قول صحابي او قول اكثر العلماء او عرف انه لا يرسل الا عن عدل وان لم يتحقق واحد من هذه الامور لم يقبل
وهو مذهب الشافعي ورابعها ان المرسل ان كان من ائمة النقل كسعيد بن المسيب قبل ذلك المرسل والا فلا
وهو مذهب عيسى بن ابان وهو المختار عند المصنف **قال** لنا ان ارسال الائمة من التابعين كان
مشهورا مقبولا ولم ينكره احد كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن وغيرهم فان قيل يلزم ان يكون الاستدلال
في القدح وايضا لو لم يكن عدلا عنده لكان ملبسا في الحديث **اقول** احتج المصنف على المذهب
المختار عنده بوجهين احدهما ان ارسال ائمة النقل من التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره احد
كارسال ابن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي وغيرهم من التابعين فكان اجماعا على قبول مرسل
ائمة النقل فان قيل لو كان ما ذكرتم اجماعا لكان المخالف الذي لم يقبل المرسل مقدوحا لكونه خارقا
للاجماع اجاب بان الموجب للقدح خرق الاجماع القطعي اما الاجماع الاستدلالي والظني فلا يقدح
بخارقه الثاني انه لو لم يقبل المرسل لكان يكون الاصل غير عدل عند المرسل والثاني باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الثاني فلانه لو كان الاصل غير عدل عند المرسل وقد روى عنه لكان
ملبسا في الحديث على السامعين وهو يوجب القدح في عدالة الراوي وللقائل ان يقول على الاول لا نسلم
ان عدم الانكار على قبول مراسيل هؤلاء المذكورين لاجل انهم من ائمة النقل بل لاجل انهم لا يروون الا عن
العدل كما قال الشافعي وعلى الثاني انه يقتضي قبول المرسل من كل عدل وان لم يكن من ائمة النقل **قال**
قالوا لو قبل لقبل مع الشك لانه لو سئل لجاز ان لا يعدله قلنا في غير الائمة قالوا لو قبل لقبل في عصرنا قلنا
لغلبة الخلاف فيه واما ان كان من ائمة النقل ولا ريبة تمنع قبل قالوا لا يكون للاسناد معنى قلنا فائدة
في ائمة النقل تفاوتهم ودفع الخلاف **اقول** احتج القائل بعدم قبول المرسل مطلقا بوجوه الاول
لو كان المرسل مقبولا لقبل الخبر مع الشك في عدالة الراوي والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان المرسل
لو لم يذكر الاصل فلو سئل عنه لجاز ان لا يعدله فيبقى مشكوك العدالة اجاب بان المرسل اذا كان من ائمة
النقل لا يروي الا عن عدل فلا يمكن ان لا يعدله الاصل الثاني لو كان المرسل مقبولا لقبل في عصرنا
والتالي باطل بيان الملازمة ان علة قبول المرسل ظهور عدالة المرسل وظهور عدالته انه لا يروي
الا عن عدل وهذا المعنى لا يختص بالمرسلين في غير عصرنا لانه بعينه يكون موجودا في المرسلين في عصرنا
فوجب قبول المرسل في عصرنا اجاب بالفرق فان غلبة الخلاف وكثرة المذاهب في عصرنا تمنع قبول
المرسل في عصرنا ولئن سلمنا عدم الفرق فلا نسلم نفي التالي فان مراسيل ائمة النقل تقبل في عصرنا

ايضا لان ائمة النقل هم عارفون بالشيوخ فلا يروون الا عن عدل الثالث لو كان المرسل مقبولا لم يكن لذكر
الاسناد معنى لانه حينئذ يقبل بدون ذكر الاسناد فلا فائدة في ذكره اجاب بمنع الملازمة فان معنى الاسناد
وفائدته في غير ائمة النقل ظاهر وفي ائمة النقل معرفة تفاوت درجاتهم ورفع الخلاف الواقع في المرسل
قال القابل مطلقا تمسكوا بمراسيل التابعين ولا تقييدهم تحكم قالوا ارسال الائمة العدل يدل على
تعديله قلنا يتطرق ان الجاهل يرسل ولا يدري من رواه **اقول** القائلون بقبول المرسل مطلقا تمسكوا
بوجهين احدهما قبول مراسيل التابعين وتقريره كما مر اجاب بان قبول مراسيل التابعين لا يفيدهم
قبول كل مرسل على التعميم فانه يجوز لخصاص التابعين معنى يوجب قبول مراسيلهم الثاني ارسال
العدل يدل على تعديل الاصل فاذا كان دالا على تعديل الاصل يكون مقبولا اجاب بانا لا نسلم
ان ارساله يدل على تعديل الاصل فانا نقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري من رواه فضلا عن عدالته
قال وقد احتج على الشافعي في قبوله ان اسنده الغير بالسند وهو وارد وان لم يسند فقد انضم غير
مقبول الى مثله ولا يرد فان الظن قد يحصل او يقوى بالانضمام **اقول** الحنفية قد اخذوا على الشافعي
في قوله المرسل يقبل بالشرط المذكور وتوجيه المواخذة ان يقال لا يصح قول الشافعي انه يقبل
اذا كان مسندا او يقبل اذا تحقق شرط آخر من الشرائط المعتبرة عنده اما الاول فلانه حينئذ يكون
العمل بالمسند لا بالمرسل واعترف المصنف بوروده واما الثاني فلانه حينئذ يكون انضمام غير مقبول
الى مثله فلا يكون مقبولا ومنع المصنف وروده فانه قد لا يحصل الظن بواحد منهما ويحصل بانضمام
احدهما الى الآخر او يحصل الظن الضعيف بواحد منهما ويقوى بانضمام احدهما الى الآخر والحق
ان الاول ايضا غير وارد فان المرسل قد يتقوى بالمسند فيصح لذلك القبول والمسند ايضا قد
يتقوى بالمرسل فيرجح على مسند آخر يعارضه **قال** والمنقطع ان يكون بينهما رجل وفيه نظر
والموقوف ان يكون قول صحابي او من دونه **اقول** الخبر المنقطع ان يكون بين الراويين رجل
لم يذكر ولم يعرف حاله كما يروي عن شيخ شيخه ولم يذكر شيخه وفي قبول المنقطع نظر فان لقائل
ان يقول الراوي المتوسط مجهول الحال فلا يكون روايته مقبولة والخبر الموقوف وهو ان يكون الراوي
قد وقفه على غير الرسول بان ينتهي روايته الى قول صحابي او من دونه **قال** الامر الف ميم راء
حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وفي الفعل مجاز وقيل مشترك وقيل متواطئ لنا سبقه الى الفهم
ولو كان متواطئا لم يفهم منه الاخص كحيوان في انسان واستدل لو كان حقيقة لزم الاشتراك فيخل بالتفاهم
معارض بان المجاز خلاف الاصل فيخل بالتفاهم وقد تقدم مثله **اقول** لما فرغ من مباحث الخبر
شرع في الامر فذكر اولا ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص واطلاقه على الفعل مجاز
وقيل مشترك بين القول المخصوص والفعل وقيل هو متواطئ اي للقدر المشترك بين القول والفعل
واختار المصنف المذهب الاول وهو كونه حقيقة في القول مجازا في الفعل واحتج على ابطال الاشتراك
والتواطئ بانه يسبق القول الى الفهم عند اطلاق الامر ولو كان لفظ الامر مشتركا او متواطئا لم يسبق

قول الى الفهم عند اطلاقه اما اذا كان مشتركا فلتساوى المفهومين ح فتسبق احدهما الى الفهم
دون الاخر ترجيح بلا مرجح ولم يتعرض المصنف له لظهوره واما اذا كان متواطيا فلانه ح يكون القول
اخص من مدلوله ولم يفهم الاخص من الاعم كاطلاق حيوان في انسان فانه لا يفهم منه الانسان واستدل
على المذهب المختار بان الامر لو كان حقيقة في الفعل لزم الاشتراك ضرورة كونه حقيقة في القول ايضا
والاشتراك على خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم وعورض بانه لو لم يكن حقيقة في الفعل لزم المجاز والمجاز
خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم وقد تقدم التعارض الواقع بين المجاز والاشتراك وان المجاز اولى منه
قال التواطؤ مشترك في عام فيجعل اللفظ له للمحذورين واجيب بانه يودي الى رفعهما ابدا فان
مثله لا يتعذر فلا صحة دلالة الاعم على الاخص وايضا فانه قول حادث فيهما **اقول** احتج القايل بالتواطي
بان القول والفعل مشتركان في معنى عام فيجعل لفظ الامر لذلك المعنى العام الشامل لهما دفعا للمحذورين
الاشتراك والمجاز اللازم احدهما على تقدير كونه حقيقة فيهما والاخر على تقدير كونه حقيقة في احدهما
اجاب بثلثة الاول ان هذا الاستدلال يودي الى رفع الاشتراك والمجاز في جميع المواضع اذ ما من
معنيين الا وبينهما امر عام يمكن جعل اللفظ له اللهم الا ان يخصص هذا الاستدلال بالمواضع التي يوجد
فيها ما يدل على وجود الاشتراك او المجاز وحينئذ لم يتم في هذا المواضع لانا لا نسلم حينئذ انه
لم يوجد في هذا الموضع ما يدل على احدهما فان سبق القول الى الفهم يدل على كونه حقيقة في القول
مجازا في الفعل الثاني انه يودي الى صحة دلالة الاعم على الاخص لانه حينئذ يكون القول
خاصا بالنسبة الى مدلول لفظ الامر وقد صح دلالة لفظ الامر على القول لكن العام لا دلالة له
على الخاص اصلا الثالث ان القول بالتواطي قول حادث لم يقل به احد من الايمة **قال**
والامر اقتضا فعل غير كف على جهة الاستعلاء وقال القاضي والامام القول المقتضي طاعة المامور
بفعل المامور به ورد بان المامور مشتق منه وان الطاعة موافقة الامر فيجي الدور فيهما وقيل خبر عن الثواب
على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب ورد بان الخبر يستلزم الصدق او الكذب والامر يابيهما **اقول**
لما ذكر ان الامر يطلق على القول المخصوص حقيقة والقول كما يطلق على اللفظي يطلق على الكلام النفسي
وهو اقتضا اي طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء فقوله اقتضا فعل يشمل الامر والنهي والالتماس والدعا
وقوله غير كف يخرج عنه النهي لان النهي عنده فعل كف وقوله على جهة الاستعلاء يخرج الدعا والالتماس
وقال القاضي وامام الحرمين في حد الامر انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به ورد هذا التعريف
بانه يشتمل المامور والطاعة والمامور مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر والطاعة
موافقة الامر فيتوقف معرفته ايضا على معرفة الامر فيجي الدور فيهما اي في المامور والطاعة وقيل
في حد الامر انه خبر عن الثواب على الفعل وقيل انه خبر عن استحقاق الثواب وردهما بان الخبر يستلزم
الصدق او الكذب والامر يابيهما ضرورة عدم احتماله لهما فيمتنع جعل الخبر جنسا له **قال** المعتزلة لما انكروا
كلام النفس قالوا قول القايل لمن دونه افعل ونحوه ورد التهديد ونحوه والمبلغ والحاكي والادنى وقال قوم صيغة

افعل مجردة وقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته على الامر والامتثال فالاولى عن النايم والثانية
عن التهديد ونحوه والثالثة عن المبلغ ونقض بانه لان المراد ان كان اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر
وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل وقال قوم الامر ارادة الفعل ورد بان السلطان لو انكر متوعدا
ان لا هلاك ضرب سيد لعبده فادعى مخالفته وطلب تمهيد عذره بمشاهدته فانه يامر ولا يريد لان العاقل
لا يريد هلاك نفسه واورد مثله على الطلب لان العاقل لا يريد هلاك نفسه وهو لازم ولا اولى لو كان الارادة لوقعت
المامورات كلها لان معنى الارادة تخصيصه بحال حدوثه فاذا لم يوجد لم يتخصص **اقول** المعتزلة لما انكروا
الكلام النفسي لم يمكنهم تعريف الامر بالاقتضا بل عرفوه باللفظ او بالارادة ومن التعريفات ما قاله البلخي واكثر
المعتزلة وهو ان الامر هو قول القايل لمن دونه افعل ونحوه اي نحو افعل في الدلالة على مدلوله وانما قيد والقوم
ونحوه ليندرج تحت الحد صيغة الامر بغير العربي ويرد على طرد هذا التعريف التهديد نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم
والاباحة نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والتكوين نحو قوله تعالى كن فيكون وغيرها مما لم يرد به الطلب فانها
قول القايل افعل لمن دونه مع انه ليس بامر وايضا يرد على طرده قول الحاكي لمن دونه من امر ويرد على
عكسه قول الادنى للاعلى افعل ونحوه اذا كان على سبيل الاستعلاء لان العلو ليس بشرط في الامر كقوله تعالى
حكاية عن فرعون فماذا تامرون وقال قوم من المعتزلة الامر صيغة افعل بتجردها عن القراين الصارفة
عن الامر الى التهديد وغيره من الاباحة والتكوين وهذا تعريف فاسد لما فيه من تعريف الامر بالامر فان
اسقط عنه قيد القراين الصارفة عن الامر بقي صيغة افعل مجردة وح يرد التهديد وقول الحاكي كما في الاول
وقال بعضهم الامر صيغة افعل بشرط ان يكون معها ارادات ثلث وجود اللفظ وارادة دلالة اللفظ على الامر
وارادة الامتثال فالقيد الاول اعني ارادة وجود اللفظ احتراز عن قول النايم والقيد الثاني اي ارادة دلالة
اللفظ على الامر احتراز عن التهديد وغيره والقيد الثالث اي ارادة الامتثال احتراز عن قول المبلغ
وفي هذا التعريف تهافت اي تساقط لان المراد بالامر المذكور في الحد ان كان اللفظ فسد التعريف لقوله
وارادة دلالتها على الامر اذ الصيغة لم ترد دلالتها على اللفظ وان كان المراد من الامر المذكور في الحد المعنى
فسد التعريف ايضا لقوله الامر صيغة افعل فان الصيغة لفظ واللفظ لا يستقيم تفسيره بالمعنى فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المراد بالامر الاول اللفظ وهو مفسر بالصيغة وبالامر الثاني المعنى وهو الطلب وح يستقيم
الحد لانه ح يكون معناه الامر الصيغة المراد بها دلالتها على الطلب اجيب بانه ح يلزم استعمال اللفظ
المشترك في التعريف من غير قرينة وهو لا يجوز ومن الشارحين من اورد هذه الشبهة على جواب المصنف
وما اجاب عنه واورد على التعريف شبهة اخرى وهو انه اعتبر في التعريف ارادة الامتثال والامتثال
فعل المامور به على الوجه الذي امر به ونحن نقول عن الشبهة التي اوردها على جواب المصنف فانما يجيبها
واردة في شبهة وقال قوم الامر هو ارادة الفعل ورد هذا بانه غير منعكس فان الامر قد يصدق بدون
الارادة وذلك لان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده وتواعد باهلاك السيد فادعى السيد مخالفة العبد
له وطلب السيد تمهيد عذره بمشاهدة السلطان فانه يامر العبد ولا يريد الاتيان بالمامور به لانه لو كان السيد مريدا
لاتيان العبد بالمامور به كان مريدا لاهلاك نفسه لان السلطان تواعد باهلاك السيد عند موافقة العبد لامره

بالشي تخصصه بحال حدوثه اي بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشي لم يتخصص بحال حدوثه واذا لم يتخصص بحال حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشي لم يتعلق الارادة به ويلزم منه اذا تعلقت الارادة بالشي وجد وعلى تقدير ان يكون الارادة هي الامر يلزم ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان انتفاء التالي فلان من علم الله تعالى ان يموت على كفره ما مور بالايمان ولم يقع الايمان منه **قال** القايلون بالنفسي والتهديد **اقول** القايلون بالكلام النفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه في اللغة ام لا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري لا وقال الاخرون نعم وقال المحققون ليس الخلاف في مطلق الصيغة فانها معلوم الوقوع لان في اللغة الفاظا مخصوصة بالامر كقولنا امرتك بكذا او اوجبت عليك كذا انما الخلاف في ان صيغة افعل هل هي مختصة بالامر اولا واختلفوا في صيغة افعل على ثمانية مذاهب فالجمهور على انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وقال ابو هاشم انها حقيقة في الندب مجاز في غيره وقيل انها حقيقة للطلب المشترك بين الوجوب والندب وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي بالتوقف فيها اي في الاشتراك والانفراد على معنى ان الصيغة يحتملها ولا جزم بواحد منهما وقيل انها مشتركة بين الثلثة الوجوب والندب والاباحة اشتراكا لفظيا وقيل انها للاذن المشترك في الثلثة اعني الوجوب والندب والاباحة وقال الشيعة انها مشتركة بين الثلثة والتهديد **قال** لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب شايعا متكررا من غير نكير كالعمل بالاخبار واعترض بانه ظن واجيب بالمنع ولو سلم فيكفي الظهور في مدلول اللفظ والا تعذر العمل باكثر الظواهر وايضا ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد قوله اسجدوا وايضا واذا قيل لهم اركعوا ذم على مخالفة امره وايضا تارك المامور عاص بدليل افعصيت امري وايضا فليحذر الذين يخالفون عن امره والتهديد دليل الوجوب واعترض بان المخالفة حمل على خلافه من ايجاب وندب وهو بعيد في لهم مطلق قلنا بل عام وايضا يقطع بان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة او اشارة فلم يفعل عد عاصيا **اقول** احتج المصنف على المذهب الاول بالاجماع والكتاب والعرف اما الاجماع فلان الصحابة استدلوا بمطلق صيغة افعل بدون قرينة على الوجوب وشاع وذاع هذا الاستدلال ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا على ان مطلق صيغة افعل للوجوب كالعمل بالاخبار فانه لما اشتهر عن الصحابة العمل بها كان اجماعا وقد اعترض على هذا الدليل بانه لا يفيد الا ظنا والظن لا يعتد به في امثال هذه المسايل اجاب بانا لا نسلم انه لا يفيد الا ظنا بل يفيد القطع لان الاجماع قطعي ولين سلم انه لا يفيد الا ظنا لكن لا نسلم ان الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ بل يكفي في مدلول اللفظ ظهور كونه مدلولا له والا لتعذر العمل باكثر الظواهر من الايات والاخبار واما الكتاب فمنه قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بقوله اذ امرتك ما خاطب به الملئكة وهو قوله تعالى اسجدوا ووجه التمسك بالاية انه تعالى لما امر الملئكة وابليس بالسجود لادم وترك ابليس المامور به ذمه على ترك المامور به اذ ليس المراد

من قوله ما منعك الاستفهام بالاتفاق فيكون للذم فيلزم ان يكون الامر للوجوب والا لما ذمه على ترك السجود ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة امره الذي هو ترك الركوع فلو لم يكن الامر [illegible]

...ه تعالى افعصيت امري والعاصي يستحق النار لقوله تعالى ...
والا لما كان تاركه مستحقا للنار ومنه قوله تعالى فليحذر
... اليم هدد على مخالفة الامر فيكون الامر للوجوب
...بل بان المخالفة لا يحمل على ترك المامور به
...ر على خلاف ما هو عليه بان كان للوجوب فيجعل
...ن وجوب او ندب نحمل لان حمل المخالفة على ترك
...ع وجود الراجح بعيد واعترض ايضا بانا لا نسلم
... امره مطلق لكونه مفردا والمطلق لا يفيد العموم
...يحذر على مخالفة الامر التي هي الوصف المناسب
...و اما العرف فلانا نقطع ان السيد اذا قال لعبده
... فلم يفعل العبد عد عاصيا فلو لم يكن الامر للوجوب
...ان الاشتراك خلاف الاصل ... ظهوره في احد
...ان ... ولا فرق الا اللوم وهو
...مل **اقول** استدل على ان صيغة الامر للوجوب
... وليس يكون مشتركا بين هذه الاربعة او بين
...ت ظهوره لواحد من هذه الاربعة ولا يكون للاباحة
...ن للندب ايضا والا لم يكن فرق بين قول القايل
...ا ولا فرق بينهما الا اللوم فان الاول لا يستحق
...ب اجاب بان الخصم لم يسلم الفرق بينهما
... باللوم بل الفرق ان قوله ندبتك نص في الندب
...ان يكون الفعل للمشترك بين الاثنين او الثلثة
...طعم فرده الى مشيتنا ورد بانه انا رده الى
...لندب احتج بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشي فاتوا
...مشيتنا فيكون الامر للندب لان المندوب هو
...نا بل رد الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب
...وله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها **قال**

مطلق الطلب ثبت الرجحان ولا دليل مقيد فيجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك قلنا بل يثبت

بالشئ تخصصه بحال حدوثه اي بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشئ لم يتخصص بحال حدوثه واذا لم يتخصص
بحال حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشئ لم يتعلق الارادة به ويلزم
منه اذا تعلقت الارادة بالشئ وجد وعلى [illegible]
لكونه مرادا موجودا واما بيان انتفا [illegible]
مصدر بالايمان ولم يقع الايمان منه قا[illegible]
القايلون بالكلام النفسي اختلفوا في [illegible]
الشيخ ابو الحسن الاشعري لا وقال [illegible]
الصيغة فانها معلوم الوقوع لان في اللغة [illegible]
كما انما الخلاف في ان صيغة افعل هل هي [illegible]
فالجمهور على انها حقيقة في الوجوب مجاز [illegible]
وقيل انها حقيقة للطلب المشترك بين [illegible]
اشتراكا لفظيا وقال الشيخ ابو الحسن [illegible]
على معنى ان الصيغة يحتملها ولا جزم بو[illegible]
والاباحة لشتراكا لفظيا وقيل انها للا[illegible]
وقال الشيعة انها مشتركة بين الثلثة والتهد[illegible]
سابعا متمسك بان عدم تمسك كالعمل بالخبار [illegible]
مدلول اللفظ والا تعذر العمل باكثر الظو[illegible]
واذا قيل لهم اركعوا ذم على مخالفة امر [illegible]
الذين يخالفون عن امره والتهديد د[illegible]
وندر وهو بعيد فيه لعدم مطلق قلنا بل [illegible]
ولو بكناية او اشارة فلم يحمل على عا[illegible]
والعرف اما الاجماع فلان الصحابة ا[illegible]
هذا الاستدلال ولم ينكر عليه احد فيكو[illegible]
فانه لما اشتهر بين الصحابة الحمل بها كا[illegible]
به في امثال هذه المسايل اجاب بانا لا [illegible]
انه لا يفيد الا ظنا لكن لانم ان الظن [illegible]
والا لتعذر العمل باكثر الظواهر من [illegible]
تسجد اذ امرتك والمراد بقوله اذ امرتك ما حاجب
ثم لما امر الملئكة وابليس بالسجود لادم وترك ابليس المامور به ذمه على ترك المامور به اذ ليس مراد

من قوله ما منعك الاستفهام بالاتفاق فيكون للذم فيلزم ان يكون الامر للوجوب والا لما ذمه على ترك
السجود ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة امره الذي هو ترك الركوع فلو لم يكن الامر
للوجوب لما ذمه على مخالفته ومنه ان تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي يستحق النار لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فيكون الامر للوجوب والا لما كان تاركه مستحقا للنار ومنه قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد على مخالفة الامر فيكون الامر للوجوب
والا لما حسن التهديد على مخالفته واعترض على هذا الدليل بان المخالفة لا يحمل على ترك المامور به
بل يحمل على مخالفة من وجوب وندب اي يحمل مخالفة الامر على خلاف ما هو عليه بان كان للوجوب يحمل
على الندب وبالعكس اجاب بان حمل المخالفة على مخالفته من وجوب او ندب بعيد لان حمل المخالفة على ترك
المامور ظاهر فيكون راجحا وحمل اللفظ على المرجوح مع وجود الراجح بعيد واعترض ايضا بانا لا نسلم
انه يدل على ان جميع الاوامر للوجوب لان الامر في قوله تعالى عن امره مطلق لكونه مفردا والمطلق لا يفيد العموم
اجاب بانه عام بدليل صحة الاستثنا وايضا رتب الامر بالحذر على مخالفة الامر التي هي الوصف المناسب
حيث وجدت مخالفة الامر وجب الامر بالحذر فيكون عاما واما العرف فلانا نقطع ان السيد اذا قال لعبده
خط هذا الثوب ولو كان الامر بالخياطة بكناية او اشارة فلم يحمل العبد عد عاصيا فلو لم يكن الامر للوجوب
لما عد العبد عاصيا بترك المامور به **قال** واستدل بان الاشتراك خلاف الاصل فيجب ظهوره في احد
الاربعة والتهديد والاباحة بعيد والقطع بالفرق بين تدبيك الى ان تسقيني ماء وبين اسقني ولا فرق الا اللوم وهو
ضعيف لانهم ان سلموا الفرق فلان تدبيك نص واسقني محتمل **اقول** استدل على ان صيغة الامر للوجوب
بان الامر يستعمل في الوجوب والندب والاباحة والتهديد وليس يكون مشتركا بين هذه الاربعة او بين
الثلثة او بين اثنين منها لان الاشتراك خلاف الاصل فيثبت ظهوره لواحد من هذه الاربعة ولا يكون للاباحة
ولا للتهديد لانه بعيد اذ لم يذهب اليه ذاهب ولا يكون للندب ايضا والا لم يكن فرق بين قول القايل
ندبتك الى ان تسقيني وبين قوله اسقني لكن نقطع بالفرق بينهما ولا فرق بينهما الا اللوم فان الاول لا يستحق
تاركه اللوم والثاني يستحقه فتعين ان يكون للوجوب اجاب بان الخصم لم يسلم الفرق بينهما
وعلى تقدير تسليم الفرق لا نسلم انه لا فرق بينهما الا باللوم بل الفرق ان قوله ندبتك نص في الندب
وقوله اسقني محتمل وايضا للقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون القدر المشترك بين الاثنين او الثلثة
منها **قال** الندب اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيتنا ورد بانه انما رده الى
استطاعتنا وهو معنى الوجوب **اقول** القايل بالندب احتج بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشي فاتوا
منه ما استطعتم فانه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا فيكون الامر للندب لان المندوب هو
المفوض الى مشيتنا اجاب بانا لا نسلم انه رد الى مشيتنا بل رد الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب
لان الاتيان بالواجب مفوض الى استطاعتنا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها **قال**
مطلق الطلب لعدم الرجحان ولا دليل مقيد فوجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك قلنا بل ثبت

المقيد به فنه اثبات اللغة بلوازم الماهيات **اقول** القايل بكون الامر للقدر المشترك
بين الوجوب والندب احتج بان مطلق الطلب ظاهر من الامر ومطلق الطلب يثبت رجحان
الفعل على الترك وهو مشترك بين الوجوب والندب ولا دليل يوجب تقييد الطلب بالجزم
فان دلايل الوجوب يوجب تقييد الطلب بالجزم ولين سلمنا انه لا دليل على التقييد لكن فيما
ذكره اثبات اللغة بلوازم الماهيات وهو غير جايز اما الاول فلان رجحان الفعل على الترك لازم
ماهية الوجوب والندب لانه كلما وجد احدهما وجد رجحان الفعل على الترك واستدل بان رجحان الفعل
لما كان لازما لكل واحد منهما يجب كون الامر له واما انه غير جايز فلانه يوجب رفع المشترك اذ ما من
مشترك الا وقد يشترك مفهوماته في لازم فيجعل اللفظ له دفعا للاشتراك وقيل يمكن ان يكون
مراد المصنف ان الاستدلال بلوازم الماهية طريق عقلي ولا مجال للعقل في اثبات اللغة وللقايل
ان يقول لا م لزوم رفع الاشتراك فان صحة هذا الاستدلال مشروط بعدم النص من الواضع
على الاشتراك ولا م ان الاستدلال بلوازم الماهية لا مدخل له في اثبات اللغة لجواز ان يكون معه
مقدمة نقلية ولا يكون عقليا محضا **قال** الاشتراك ثبت للاطلاق والاصل الحقيقة **اقول** القايل
بالاشتراك احتج بانه ثبت للاطلاق في كل واحد من الاربعة فيكون حقيقة فيها لان الاصل في
الاستعمال الحقيقة ولم يتعرض المصنف لجوابه وهو واضح لان الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يلزم
منها محذور وهو الاشتراك **قال** القاضي لو ثبت لثبت بدليل الى اخره قلنا بالاستقراءات المتقدمة
اقول احتج القاضي على التوقف بانه لو ثبت كون الامر لواحد من معانيه لكان ثبوته اما عن
دليل او لا عن دليل والثاني باطل لان القول بلا دليل غير مفيد والاول لا يخلو اما ان يكون الدليل عقليا
وهو باطل اذ لا مجال للعقليات او نقليا متواترا وهو يوجب عدم الخلاف او احادا وهو لا يفيد العلم
اجاب بان الاستقراءات المتقدمة دليل على ثبوته **قال** الاذن المشترك لمطلق الطلب **اقول**
القايل بكونه حقيقة في الاذن الذي هو في القدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة دليله كدليل القايل
بكونه لمطلق الطلب وجوابه كجوابه **قال** مسئلة صيغة الامر لا يدل على تكرار ولا مرة وهو مختار
الامام الاستاد للتكرار مدة العمر مع الامكان وقال كثير للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف
اقول صيغة الامر اذا جردت عن القراين المشعرة بالمرة والتكرار لا يدل على تكرار ولا على
مرة وهو مختار امام الحرمين والمصنف قد اختاره وقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني انها يقتضي
التكرار مدة العمر لكن مع الامكان وقال كثير من الاصوليين انه للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف
وفسر بكونه تارة مشتركا بين المرة والتكرار واخرى بعدم العلم بالواقع **قال** لنا ان المدلول طلب
حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجي ولذلك يبرا بالمرة وايضا فانا قاطعون بان المرة والتكرار
من صفات الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة **اقول** احتج المصنف على
ما هو مختار الامام بوجهين الاول ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارج عن مدلوله
لانه لو كان احدهما داخلا في مدلوله وقرن الامر به لزم التكرار وبالاخر لزم النقض والنص بدل

على

على ان التكرار خارج عن مدلول الامر ان المامور به يبرا بان يخرج عن عهدة المامور به بالمرة الثاني انا
نقطع بان المرة والتكرار ليس واحد منهما داخلا في حقيقة الفعل بل من صفاته الخارجة عنه كالقليل والكثير
ولا دليل للموصوف على الصفة اصلا ولا دلالة للفعل على المرة والتكرار والقليل والكثير ولذلك لا يختص للصدق
بواحد منهما والامر لا يدل الا على تحصيل الفعل فلا يدل على المرة والتكرار **قال** الاستاد تكرر الصوم والصلوة
ورد بان التكرار من غيره وعورض بالحج قالوا ثبت في لا تصم فوجب في صم لانهما طلب ورد بانه قياس وبالفرق
بان النهي يقتضي النفي وبان التكرار في الامر مانع من غيره بخلاف النهي قالوا الامر نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم
التكرار ورد بالمنع وبان اقتضاء النهي للاضداد دايما فرع على تكرار الامر **اقول** الاستاد ومن تابعه
احتجوا على ان الامر يقتضي التكرار بثلثة وجوه الاول ان الامر ورد في الصلوة والصوم وحمل على التكرار
فيها فلو لم يكن مقتضيا للتكرار لما حمل على التكرار فيها اجاب بان تكرار الصلوة والصوم ليس مستفادا
من الامر بل من غيره وهو فعل الرسول عليه السلام وعورض بان الامر ورد في الحج وحمل على المرة فلو كان مقتضيا
للتكرار لما حمل على المرة الثاني ان النهي مثل قوله لا تصم يقتضي التكرار فوجب ان يقتضي الامر مثل
صم التكرار والجامع بينهما الطلب ورد هذا الدليل بانه قياس في اللغة وقد مر ان القياس في اللغة غير مفيد
وبالفرق من وجهين الاول ان النهي يقتضي نفي الفعل ونفي الفعل دايما ممكن والامر يقتضي الاثبات بالفعل
والاثبات بالفعل دايما غير ممكن الثاني ان التكرار في النهي لا يمنع عن نهي غيره بخلاف التكرار في الامر
فانه يمنع عن الامر بغيره الثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن ضده يقتضي التكرار فيلزم
ان يقتضي الامر التكرار اجاب بانا لا نم ان الامر بالشيء نهي عن ضده وعلى تقدير التسليم لا نسلم ان النهي
الضمني يقتضي التكرار لان اقتضاء النهي الضمني التكرار فرع على اقتضاء الامر التكرار ولا يستدل بتكرار
النهي الضمني على تكرار الامر والا لكان مصادرة على المطلوب **قال** المرة القطع بانه اذا قال ادخل
فدخل مرة امتثل قلنا امتثل بفعل ما امر به لانها من ضرورته لا ان الامر ظاهر فيها ولا في التكرار
اقول القايل بان الامر يقتضي المرة احتج بعرف الاستعمال وتقريره انا نقطع بان السيد اذا قال
لعبده ادخل فدخل مرة عد ممتثلا فلو كان الامر للتكرار لم يكن ممتثلا لانه لم يات بالمامور به اجاب بانه
انما يعد العبد ممتثلا لانه اتى بفعل ما امر به لا لاتيانه مرة واحدة لان المرة من ضرورة الفعل المامور به
لا ان الامر ظاهر في المرة ولا يحتمل في التكرار **قال** الوقف لو ثبت الى اخره **اقول** احتج القايل بالوقف
بانه لو ثبت المرة والتكرار لثبت اما بلا دليل او بدليل الى اخره وتقريره مع الجواب عنه قد مر **قال**
مسئلة الامر اذا علق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقا للاجماع على اتباع العلة لا للامر فان علق على غير
علة فالمختار لا يقتضي لنا القطع بانه اذا قال ان دخلت السوق فاشتر كذا عد ممتثلا بالمرة مقتصرا **اقول**
هذه المسئلة فرع على عدم اقتضاء الامر للتكرار اذا علق امر على صفة فلا يخلو من ان يكون علية تلك
الصفة ثابتة ام لا فان كانت ثابتة وجب تكرر الفعل بتكرر العلة بالاتفاق لان الاجماع منعقد على اتباع
العلة على معنى ان تكرار العلة يوجب تكرار المعلول لا لان الامر يقتضي التكرار وان لم تكن علية الصفة
ثابتة فقد اختلفوا في وجوب تكرر الصفة والمختار ان تكرر الصفة لا يقتضي تكرر الفعل والدليل عليه انا

ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم عُدّ العبد ممتثلا باقتصاره على شرا اللحم مرة واحدة وان لم يشتر العبد اللحم كلما دخل السوق عُدّ مستحقا للوم ولو كان مقتضيا للتكرار لما كان كذلك **قال** قالوا ثبت ذلك في اوامر الشرع اذا قمتم الزانية والزاني وان كنتم جنبا قلنا في غير العلة بدليل خاص قالوا تكرر الحكم بتكرر العلة فالشرط اولى بانتفائه قلنا العلة مقتضيه معلولها **اقول** احتج القايلون بان تعليق الامر على الصفة مطلقا يقتضي التكرار بوجهين لحدهما انه ثبت في اوامر الشرع تكرر وجوب الفعل بتكرر الصفات التي علق الامر عليها سوا كانت الصفات شرطا او علة كقوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ماية جلدة وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان جميع هذه الصور افاد التكرار ولو لم يكن تعليق الامر على الصفة مطلقا مفيدا للتكرار لما كان كذلك اجاب بان تكراره في الصفة التي هي علة انما هو لتكرار العلة ولا نزاع فيه وفي الصفة التي هي غير العلة بدليل خاص اقتضى ذلك لا لاجل التعليق الثاني ان الامر المعلق على العلة يوجب تكرار العلة تكرره فالمعلق على الشرط اولى ان يوجب تكرار الشرط تكرره لان الشرط اقوى من العلة لانتفا المشروط عند انتفا الشرط بخلاف المعلول فانه لا ينتفي بانتفا علته كالمعلول النوعي اجاب بان العلة اقوى من الشرط لان العلة مقتضية لمعلولها اي كلما وجدت وجد المعلول بخلاف الشرط فانه لا يقتضي مشروطه اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط وكون المعلول النوعي ثابتا عند عدم علته لا يقدح في اقتضا التكرار لان التكرار يستفاد من وجود العلة بخلاف الشرط فانه لما لم يلزم من وجوده وجود المشروط لم يقدح في اقتضا التكرار

قال مسئلة القايلون بالتكرار قايلون بالفور ومن قال المرة تبرء قال بعضهم للفور وقال القاضي اما الفور او العزم وقال الامام بالوقف لغة فان بادر امتثل وقيل بالوقف وان بادر **اقول** اعلم ان القايلين بان الامر يقتضي التكرار قايلون بانه يقتضي في التكرار وهو الصحيح لما تقدم الفور لان اقتضا الفور يلزم اقتضا التكرار لان من ضرورة التكرار استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى اخر العمر واما القايلون بان المرة الواحدة تبرئ المامور عن فعل المامور به فقد اختلفوا فقال بعضهم انه يقتضي الفور وقال القاضي يقتضي احد الامرين اما الفور او العزم وقال امام الحرمين بالوقف لغة على معنى انه لا يعلم لغة من غير قرينة انه يقتضي الفور او التراخي فان بادر المامور واتى بالمامور به في الفور كان ممتثلا وقيل بالوقف والتحقيق وان بادر المامور واتى بالمامور به على الفور لم يقطع بكونه ممتثلا بل نتوقف فيه ايضا كما نتوقف في الفور ونقل عن الشافعي ما اختير في التكرار وهو انه لا يقتضي الفور كما لا يقتضي التكرار وهو المختار عند المصنف والدليل عليه ما تقدم في التكرار وتقريره ان مدلول الامر طلب تحصيل الفعل والفور والتراخي خارجان عن مفهومه فلا يكون الامر مقتضيا للفور ولا للتراخي وايضا الفور والتراخي من صفات الفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة **قال** الفور لو قال اسق ولم يسق عد عاصيا قلنا للقرينة قالوا كل مخبر ومنش فيقصد الحاضر مثل زيد قايم وانت طالق رد بانه قياس وبالفرق بان هذا استقبال قطعا قالوا طلب كالنهي والامر نهي عن ضده وقد تقدما قالوا ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذم على ترك البدار قلنا لقوله فاذا سويته قالوا لو كان التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى

الى وقت معين ورد بانه يلزم لو صرح بالجواز وبانه انما يلزم ان لو كان التاخير معينا واما في الجواز فلا لانه متمكن من الامتثال قالوا فاستبقوا وسارعوا قلنا محمول على الافضلية والا لم يكن مسارعا **اقول** احتج القايلون بان الامر يقتضي الفور بسبعة وجوه الاول اذا قال السيد لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه طلب السقي على الفور لانه لو اخر عُدّ العبد عاصيا واستحق اللوم فلو لم يكن الامر مقتضيا للفور لما كان كذلك اجاب بان الفور يستفاد من القرينة لا من مطلق الامر الثاني ان كل مخبر ومنش يقصد باخباره وانشايه الزمان الحاضر مثل زيد قايم وانت طالق فكذا الامر بامره قسم من الكلام اجاب بانه قياس في اللغة وبالفرق بان في هذا اي الامر استقبالا قطعا لان الامر طلب تحصيل الفعل وطلب تحصيل الفعل متقدم على حصوله فيكون الفعل المامور به مستقبلا بالنسبة الى زمان صدور الامر بخلاف ساير الانشاآت فانه لا يجب وقوعه في الزمان المستقبل مثل قول الرجل لزوجته انت طالق فان وقوع الطلاق لا يتاخر عن التلفظ بالطلاق ولقايل ان يقول ايضا لا نسلم ان الخبر يقتضي الزمان الحاضر فانه قد يكون للاستقبال مثل قول القايل سيضرب زيد الثالث ان الامر طلب كالنهي والنهي يقتضي الفور فكذا الامر قياسا عليه الرابع ان الامر بالشي نهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم الفور فكذا الامر المستلزم للنهي عن الضد وقد تقدم هذان الوجهان مع الجواب عنهما في المسئلة المتقدمة الخامس انه تعالى ذم الملئكة وابليس بالسجود لادم وترك ابليس السجود فذمه الله تعالى على ترك السجود على الفور بدليل قوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لانه ليس للاستفهام فيكون للذم فلو لم يكن الامر على الفور لما حسن الذم على ترك السجود اذ كان لابليس ان يقول انما تركت السجود لانه لم يجب على الفور اجاب بان الامر في هذه الصورة اقتضى الفور لا لكونه امرا بل لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فانه دل على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح ولا يلزم منه ان يكون الامر المطلق مفيدا للفور السادس لو كان التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين عند المكلف والتالي باطل بيان الملازمة انه لو لم يكن التاخير الى وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق لان الله تعالى كلف المكلف بالفعل واوجب عليه ان لا يؤخره عن وقته مع ان المكلف لم يعلم ذلك الوقت الذي فيكلف بالمنع من التاخير عنه فيكون تكليفا بما لا يعلم وذلك تكليف ما لا يطاق واما انتفا التالي فلان ذلك الوقت ليس الا وقتا يغلب على ظن المكلف انه لا يعيش بعده لان القايلين بالتراخي قايلون به ولكن غلبة ظن المكلف لا بد لها من دليل وليس الا كبر السن او مرضا شديدا لكن كثيرا من المكلفين قد يموتون دونهما اجاب اولا بان هذا الدليل منقوض بما اذا صرح المكلف بجواز التراخي مثل ان يقول صل في اي وقت شئت فانه يطرد هذا الدليل فيه مع انه للتراخي بالاتفاق وثانيا بانه لا نسلم بانه اذا لم يجب التاخير الى وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان التاخير متعينا ولم يجز الاتيان بالمامور به على الفور اما اذا جاز الاتيان بالمامور به على الفور كما هو مذهبنا لا يلزم تكليف ما لا يطاق لتمكن المكلف من الامتثال بالمامور به في الفور السابع ان يقال الفعل المامور به من الخيرات وسبب المغفرة فوجب الاتيان به على الفور لقوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فانه امر بالمسارعة والسابقة والامر للوجوب اجاب بان الامر بالمسابقة والمسارعة محمول على الافضلية على معنى الى

الى المسارعة والمسابقة اولى وافضل من التاخير لانه لو حمل على وجوب المسارعة والمسابقة ليتضيق وقته فلم يتمكن من ترك فلا يكون المامور مسابقا عند اتيانه في وقته لان المسارع هو مباشر الفعل في وقت مع جواز الاتيان به بعد ذلك الوقت **قال** القاضي ما تقدم في الموسع **اقول** دليل القاضي ما تقدم في الواجب الموسع من وجوب العزم في اول الوقت او الاتيان بالمامور به وتقريره مع الجواب يعلم من ثمه فلم يحتج الى اعادة **قال** الامام الطلب متحقق والتاخير مشكوك فوجب البدار واجيب بانه غير مشكوك **اقول** قال الامام طلب [illegible] تحصيل الفعل متحقق من الامر والخروج عن عهدته بالتاخير مشكوك فيه فوجب ترك المشكوك فتعين البدار اجاب بان طلب تحصيل الفعل مشترك بين التاخير والبدار وكما يحتمل التاخير يحتمل البدار ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فكما يخرج عن عهدته بالتاخير فلا يكون الخروج عن عهدته مشكوكا **قال** مسئلة لاختيار الامام والغزالي ان الامر بشيء معين ليس نهيا عن ضده ثم قال لا يتضمنه عقلا وقال القاضي هو بعينه نهي عن ضده ثم قال يتضمنه ثم اقتصر قوم وقال القاضي والنهي كذلك فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب **اقول** اختلفوا في ان الامر بشيء معين هل هو بعينه نهي عن ضده ام لا اختار امام الحرمين والغزالي ان الامر بشيء معين لا يكون نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا اي لا يستلزمه والمراد بالضد ما يستلزم ترك المامور به والظاهر انه لا فايدة في قوله معين فقيل فايدته الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البدل فانه في تلك الصورة ليس نهيا عن ضده وقيل فايدته الاحتراز عن مثل قول القايل افعل شيئا فان المامور به فيه مثل ومتابعوه اولا امر بالشيء بعينه نهي عن ضده ثم قال القاضي ثانيا ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده اي يستلزم ثم اقتصر قوم من القايلين بكونه نهيا عن ضده على ان الامر بالشيء نهي عن ضده او يستلزمه ولم يكن النهي عن الشيء امرا بضده ولا مستلزما له وقال القاضي والنهي كذلك فيهما اي النهي عن الشيء امر بضده او يقتضيه عقلا ثم من القايلين بكون الامر بالشيء نهيا عن ضده او مستلزما له من قال ان امر الايجاب نهي عن ضده ~~ولا تقتضيه عقلا ثم من القايلين بكون الامر بالشيء نهيا عن ضده او مستلزما له من قال ان امر الايجاب نهي عن~~ ضده او مستلزم له لا امر الندب ومنهم من لا يخصص به **قال** لنا لو كان الامر نهيا عن الضد او يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب النهي ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعترض بان المراد الضد العام وتعقله حاصل لانه لو كان عليه لم يطلبه واجيب بان طلبه في المستقبل ولو سلم فالكف واضح **اقول** احتج المصنف على ان الامر بالشيء لا يكون نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا بانه لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده او مقتضيا للنهي عن ضده بطريق التضمن لم يحصل الامر بدون تعقل الضد وتعقل الكف عن الضد والتالي ظ اما الملازمة فلان الامر ح لا يحصل بدون النهي عن ضده والنهي عن الضد لا يحصل بدون تعقل الكف عن الضد لان الكف عن الضد مطلوب النهي والنهي لا يحصل بدون تصور المطلوب منه لامتناع طلب غير المتصور وتعقل الكف عن الضد لا يعقل بدون تعقل الضد واما انتفاء التالي فلانا نقطع ان الامر قد يطلب شيئا مع الذهول عن ضده والكف عنه واعترض على هذا الدليل بمنع انتفاء التالي فانا لا نسلم تحقق الطلب مع الذهول عن ضده والكف عنه لان الضد قد يطلق على ما يستلزم فعله ترك المامور به كالاكل والشرب بالنسبة

الى الصلوة وقد يطلق على ترك المامور به والاول خاص والثاني عام والمراد بالضد ههنا هو الضد العام ويمتنع تحقق الطلب مع الذهول عن الضد العام لان تعقل الضد العام حاصل عند الامر بالشيء لان الآمر عند الامر يعلم ترك المامور به لانه لو علم ان المامور على الفعل المامور به لم يامره لامتناع تحصيل الحاصل اجاب بانا لا نسلم ان الآمر لو علم المامور على الفعل لم يامره قوله لامتناع تحصيل الحاصل قلنا لا نم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم ان لو كان الآمر يطلب به تحصيل الفعل في الحال وهو ممنوع فان الآمر يطلب به الفعل في الزمان المستقبل ولو سلم ان الضد العام معلوم للآمر ولكن الكف واضح انه غير معلوم له وللقايل ان يقول انا نسلم ان الايجاب لا يتحقق بدون الكف عن الضد لان امر الايجاب هو طلب الفعل مع المنع من تركه **قال** القاضي لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا في صفات النفس او لا الثاني اما ان يتنافيا بانفسهما او لا فلو كانا خلافين لجاز احدهما مع ضد الآخر وخلافه لانه حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او تكليف بغير الممكن واجيب ان اراد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لانهما ضده وقد يتلازم الخلافان فيستحيل ذلك وقد يكون كل منهما ضد ضد الآخر كالظن والشك فانهما خلافان العلم وان اراد بترك ضده عين الفعل المامور به رجع النزاع لفظيا في تسميته تركا ثم في تسمية طلبه نهيا **اقول** احتج القاضي ايضا السكوت عين ترك الحركة فطلب السكوت طلب ترك الحركة واجيب بما تقدم **اقول** احتج القاضي على ان الامر بالشيء نهي عن ضده بوجهين الاول لو لم يكن الامر بالشيء عين النهي عن ضده لكان اما ضدا له او مثلا له او خلافا له والتالي باطل اما الملازمة فلانحصاره في الثلثة على تقدير ان يكون غيره لانه ح اما ان يكون مساويا له في صفات نفس الماهية اي في تمام ذاتيات اولا والاول هما المثلان والثاني اما ان يتنافيا لذاتيهما اولا والاول هما الضدان ويندرج فيه النقيضان والعدم والملكة والضدان الوجوديان والثاني هما الخلافان واما بيان بطلان التالي فلان الامر بالشيء والنهي عن ضده لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ضرورة امتناع اجتماع الضدين والمثلين لكن الامر بالشيء والنهي عن ضده يجتمعان فلا يكون الامر بالشيء والنهي عن ضده مثلين ولا ضدين ولو كانا خلافين لجاز وجود احدهما مع ضد الآخر ومع خلاف الآخر لان حكم الخلافين جواز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلاف الآخر كالعلم والارادة فانهما خلافان وجاز وجود العلم مع الكراهة التي هي ضد الارادة والمحبة التي هي خلافها وجاز وجود الارادة مع الجهل الذي هو ضد العلم ومع السخاوة التي هي خلاف العلم لكن يستحيل اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد لان الامر بالضد ضد النهي عن الضد ويمتنع اجتماع الامر بالشيء مع الامر بضده والا لزم الامر بالنقيضين ان كان الضدان نقيضين او الامر بالمنافيين ان لم يكن الضدان نقيضين وهذا تكليف ما لا يطاق فلا يكون الامر بالشيء والنهي عن ضده خلافين واذا بطل الاقسام الثلثة بطل التالي اجاب المصنف بانه ان اراد القاضي بطلب ترك الضد الذي هو معنى النهي عن الضد طلب الكف عن الضد نختار انهما خلافان ونمنع عند ذلك التقدير ما جعل القاضي لازم الخلافين وهو جواز اجتماع الخلاف مع ضد الخلاف ومع خلاف الخلاف وذلك لانه قد يتلازم الخلافان كالعلة ومعلولها المساوي له فيستحيل جواز اجتماع احدهما مع ضد الآخر والا يلزم اجتماع الضدين لان احدهما لا ينفك عن الآخر فكلما يصدق احدهما يصدق الآخر وايضا قد يكون ضد احد الخلافين ضد الخلاف الآخر كالظن والشك فانهما خلافان

وكل منهما ضد للحلم فيكون كل منهما ضد ضد الآخر وهذا المثال غير صحيح لان الظن والشك ضدان على الوجه الذي فسر المصنف
الضدين والمثال الصحيح هو الضاحك والكاتب فانهما خلافان على الوجه الذي فسر وكل منهما ضد الساكن وان اراد
بطلب ترك ضده طلب عين الفعل المامور به كان النهي عن الضد عين الامر بالشيء ولا يبقى نزاع في المعنى بل رجع
النزاع لفظيا في تسمية الفعل بترك الضد ثم تسمية طلب ذلك الفعل نهيا فيقول القايل ان يقول ان اراد به المنع من ترك
الفعل المامور به وهو جزء الطلب الجازم ويمكن ان يجاب بان مدعى القاضي في هذا المقام ان النهي عن الضد هو عين
الامر بالشيء لا جزؤه الوجه الثاني ان السكون هو عين ترك الحركة وطلب السكون الذي هو الامر بالسكون هو
بعينه طلب ترك الحركة الذي هو النهي عن ضد السكون واجاب بما تقدم وهو ان يكون النزاع ح لفظيا **قال**
المتضمن امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل وهو الكف او الضد فيستلزم النهي و
اجيب بانه مبني على انه من معقوله لا بدليل خارجي وان سلم فالذم على انه لم يفعل لا على فعل وان سلم فالنهي طلب
كف عن فعل لا عن كف والا ادى الى وجوب تصور الكف لكل امر وهو باطل قطعا قالوا لا يتم الواجب الا بترك ضده
وهو الكف عن ضده او نفيه فيكون مطلوبا وهو معنى النهي وقد تقدم **اقول** القايلون بان الامر بالشيء يتضمن
النهي عن ضده احتجوا بوجهين الاول ان امر الايجاب هو طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل
لان العدم المستمر غير مقدور وغير المقدور لا يذم عليه فالفعل الذي يذم عليه في امر الايجاب هو الكف او فعل
ضد المامور به فيكون الكف او فعل ضد المامور منهيا عنه فيكون امر الايجاب مستلزما للنهي عن الكف او فعل
ضد المامور به اجاب بان هذا الدليل مبني على ان الذم على ترك فعل المامور به من معقول الامر على معنى
ان الامر يدل على الذم عقلا لا انه يعلم الذم على ترك فعل المامور به بدليل خارجي وهو ممنوع اذ العلم
بالذم على الترك مستفاد من دليل خارجي ولهذا جوز بعض الاصوليين الايجاب بدون الذم ولو كان الذم من
معقول الايجاب لما تمكن من تجويزه ولين سلم ان الذم على الترك من معقول الامر لكن لا نسلم ان الذم انما يكون
على الفعل فانه يجوز ان يكون الذم على انه لم يفعل لا على فعل قوله العدم غير مقدور قلنا ممنوع ولين سلم
ان الذم على الفعل فليس يكون الكف منهيا عنه لان النهي هو طلب كف عن فعل لا طلب كف عن كف والا لادى
الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر لان الامر بالشيء يستلزم تصور النهي عن الكف الذي هو طلب الكف
عن الكف وهو باطل قطعا لانا نعلم ان الامر لا يتصور الكف عن الكف حين يامر واذا لم يكن النهي طلب كف
عن كف لم يكن الكف الذي ذم عليه منهيا عنه فلا يستلزم الامر بالشيء النهي عن الكف ولا عن الضد الثاني ان
الامر بالشيء يستلزم كون المامور به واجبا والواجب لا يتم الا بترك الضد وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فترك الضد
واجب وترك الضد الكف عنه او نفيه فيكون الكف عن ضد المامور به او نفيه مطلوبا فيكون ضد المامور به منهيا عنه
لان معنى النهي طلب الكف عن الضد او طلب نفيه فيكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده وقد تقدم جوابه وهو
انه ليس كل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بل ما لا يتم الواجب الا به اذا كان شرطا شرعيا كان واجبا وترك الضد
لا يكون شرطا شرعيا فلا يلزم من وجوب الشيء وجوبه **قال** الطاردون متمسكا القاضي المتقدمان وايضا النهي
طلب ترك فعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد قلنا فيكون الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط وبالعكس وهو باطل
قطعا وبابطال المباح وبان النهي طلب الكف لا الضد المراد فان ملتم فالكف فعل فيكون امرا رجع النزاع لفظيا ولنسلم ان يكون

نوعا من الامر ومن ثمه قيل الامر طلب فعل غير كف **اقول** الطاردون يعني القايلين بان النهي عن الشيء هو بعينه امر
بضده كما ان الامر بالشيء هو عين النهي عن ضده احتجوا بثلثة وجوه الاول والثاني منهما متمسكا القاضي يعني الدليلين
الدالين على عدم المغايرة احدهما وهو انه لو لم يكن النهي عن الشيء امرا بضده لكان اما مثله او ضده او خلافه الى آخره
والآخر الدليل الماخوذ من الحركة والسكون وهو ان ترك الحركة عين السكون فالنهي عن الحركة هو عين الامر
بالسكون وقد مر جوابها وقد مر الثالث ان النهي طلب ترك الفعل وترك الفعل هو بعينه فعل الضد فالنهي طلب فعل
الضد وكل ما هو طلب فعل فهو امر فالنهي عن الشيء هو بعينه امر بضده اجاب عنه من ثلثة وجوه الاول لو كان ترك فعل
هو بعينه فعل الضد لكان الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط وكان اللواط واجبا من حيث هو ترك الزنا والتالي باطل
بيان الملازمة ان ترك الزنا ح يكون فعل اللواط الذي هو ضده وترك اللواط ايضا فعل الزنا وكل من ترك اللواط و
ترك الزنا واجب فيكون فعل كل من الزنا واللواط الذي هو بعينه ترك الآخر واجبا الثاني انه لو كان ترك فعل
هو بعينه فعل ضده يلزم ان لا يكون المباح متحققا في الشرع لان كل مباح ضد الحرام وضد الحرام بعينه ترك الحرام
وترك الحرام واجب فيكون كل مباح واجبا فلا يكون المباح متحققا الثالث ان النهي طلب الكف عن الفعل فيكون الكف
عن الفعل مطلوبا لا فعل الضد المراد فان قيل لو سلم ان النهي طلب كف عن الفعل فالكف فعل فيكون طلبه امرا لان
طلب الفعل امر اجيب بانه ح رجع النزاع لفظيا لانا لا نسمي طلب الكف امرا وانتم تسمونه امرا وبلزمكم ان يكون
النهي نوعا من الامر لانه ح يكون طلب الفعل سواء كان كفا او غيره امرا ثم ان كان ذلك الفعل كفا سمي ايضا والقول
بان النهي نوع من الامر باطل ومن ثم اي ومن اجل ان القول بان النهي نوع من الامر باطل قيل في تعريف الامر
انه طلب فعل غير كف **قال** الطاردون في التضمن الاثم المطلوب بالنهي الحد اضداده كالامر واجيب بالالزام
التقطيع وبان لا مباح **اقول** الطاردون في التضمن اي القايلون بان النهي عن الشيء يستلزم الامر بضده كما ان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن ضده احتجوا بان المطلوب بالنهي الذي هو الترك سواء كان كفا او ان لا يفعل لا يتم ولا يحصل
الا بفعل احد اضداده كالامر فان المطلوب به لا يحصل ولا يتم الا بترك احد اضداده وما لا يتم المطلوب الا به فهو
مطلوب فالنهي عن الشيء يستلزم طلب فعل الضد وطلب فعل الضد امر فيكون النهي مستلزما للامر اجيب عنه
بالالزام التقطيع وهو انه يلزم ان يكون طلب ترك الزنا مستلزما لطلب فعل اللواط وبالعكس وايضا يلزم ان لا
مباح في الشرع كما ذكرنا **قال** النافون الطرد اما لان النهي طلب نفي واما للالزام التقطيع واما لان امر الايجاب
يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم كما تقدم والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لانه طلب فعل لا كف واما
لابطال المباح **اقول** النافون الطرد يعني القايل بان الامر بالشيء هو بعينه النهي عن ضده او يستلزمه والنهي
عن الشيء لا يكون بعينه امرا بالشيء ولا يستلزمه انما يفرقون الطرد اما لان النهي طلب نفي فعل اي طلب ان لا يفعل وهو
عدم والامر طلب وجود فعل وطلب العدم لا يكون طلب الوجود ولا متضمنا له وهذا الدليل يوجب ان لا يكون الامر بالشيء
نهيا عن ضده ولا مستلزما له لان طلب الوجود لا يكون بعينه طلب العدم ولا متضمنا له واما للالزام المذكور وهو لزوم
كون الزنا واجبا وهذا ايضا باطل لان الامر بالشيء لو كان عين النهي عن ضده او مستلزما له يلزم ان يكون الامر بالصلوة
بعينه نهيا عن الصوم او مستلزما له فان الصلوة ضد الحج واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك والترك فعل
لما تقدم من ان الذم لا يكون الا على الفعل فاستلزم الامر النهي لان الترك الذي هو فعل يذم عليه منهي عنه والنهي عن الشيء

للفاضل العصام ...

ح لي ... الشرح ...

فان قيل يعني نترك المصلي المظنون الطهارة وتوره بعد من قبل محدث فانه مامور باتمامه مع تحقق وجوب القضاء اجماعا ولا يمكن منعه قلنا لا م انه قضا لما كان واجبا عليه في السنة الاولى بل قضا لما فات من صحة الحج الخالي عن الفساد وهذا معنى قوله وايام الحج الفاسد واضح ويحتمل ان يكون من تمام المنع وتاكيدا ان الصلوة في ثاني الحال ليس بقضا فيكون معناه تم واعام الحج الفاسد واضح في كون المامور به ثانيا ليس بقضا للسنة الاولى اذا كان الواجب الاولى هو اتمام الحج الفاسد في الابتداء عارضا على الخلل والفساد وهذا اقرب

لا يستلزم الامر بالضد لان النهي طلب كف فعل والامر طلب فعل غير كف فلو كان النهي مستلزما للامر لزم ان يكون طلب الكف مستلزما لطلب غير الكف وهو مستحيل وهذا الدليل ايضا يوجب ان يكون الامر بالشي لا يكون مستلزما للنهي عن الضد لانه كما لا يمكن استلزام طلب الكف لطلب غير الكف لا يمكن استلزام طلب غير الكف للكف واما لانه لو كان النهي مستلزما للامر لزم نفي المباح لانه يلزم من النهي الامر بالمباح الذي هو ضد المنهي عنه فانتفى المباح لكونه مامورا به والمامور به واجب وهو ايضا باطل لان الامر بالشي لو كان مستلزما للنهي عن الضد يلزم ايضا نفي المباح **قال** والمخصص الوجوب بالامرين الاخيرين **اقول** المخصص اي القايل بان امر الايجاب يستلزم النهي عن ضده دون امر الندب انما خصص امر الايجاب نظرا الى الامرين الاخيرين اما الى الاول من الاخيرين فلانه انما استلزم الامر النهي بسبب الذم على الترك ولا ذم على الترك في الندب فلا يلزم من امر الندب النهي عن ضده واما الى الثاني فلان استلزام الامر للنهي يوجب نفي المباح ونفي المباح خلاف الاصل فخصص امر الايجاب باستلزامه النهي دون امر الندب لان خلاف الاصل كلما كان اكثر كان اشد محذورا وللقايل ان يقول على الاول انه لا يلزم من انتفا الذم على الترك عدم استلزام الامر للنهي فان انتفا العلة المعينة لا يوجب انتفا المعلول لجواز ان يستلزم امر الندب النهي عن ضده وان لم يذم على تركه وذلك لان الندب هو طلب الفعل لا مع الجزم وطلب الفعل يستدعي رجحانه فيكون ترك الفعل المندوب مرجوحا وهو لازم لضد فعل المندوب فيكون ضد فعل المندوب مرجوحا وترك المرجوح مطلوب فيجوز ان يكون ضد الفعل المندوب منهيا عنه فيكون امر الندب ايضا مستلزما للنهي عن ضده وعلى الثاني ان اختصاص امر الوجوب بالاستلزام دون امر الندب تخصيص بلا مخصص **قال** الاجزاء الامتثال فالاتيان بالمامور به على وجهه يحققه اتفاقا وقيل الاجزاء اسقاط القضا فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه لنا لو لم يستلزمه لم يعلم امتثال وايضا فان القضا استدراك لما فات من الادا فيكون تحصيل الحاصل **اقول** اختلفوا في معنى الاجزاء فقال قوم الاجزاء هو الامتثال فعلى هذا الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يحقق الاجزاء بالاتفاق وقيل الاجزاء سقوط القضا فعلى هذا التفسير ذهب بعض الى ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يستلزم الاجزاء اعني سقوط القضا وهو المختار عند المصنف وقال عبد الجبار ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به لا يستلزم الاجزاء واحتج المصنف على ما اختاره بوجهين الاول انه لو لم يستلزم الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به الاجزاء لم يعلم الامتثال والتالي باطل بيان الملازمة انه لو لم يكن مجزيا لبقي احتمال توجه التكليف ومع هذا احتمال توجه التكليف به يحتمل عدم الامتثال اذ لا يتصور توجه التكليف مع تحقق الامتثال واذا احتمل عدم الامتثال لم يعلم الامتثال لان العلم بالشي ينافي احتمال النقيض وللقايل ان يقول احتمال توجه التكليف به لا يستلزم احتمال عدم الامتثال فان قد يطهرين اذا حاط تحقق الامتثال ومع هذا توجه التكليف به الثاني ان القضا استدراك لما فات من الادا فلو لم يكن الاتيان بالمامور به على وجهه يسقط القضا لكان تحصيلا للحاصل والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لو اتى بالقضا مع الاتيان بالمامور به على وجهه كان القضا استدراكا للادا الحاصل فيكون تحصيلا للحاصل وفيه نظر فانه يمكن ان يقال الادا المستدرك بالقضا غير الادا الحاصل فلا يكون تحصيل الحاصل **قال** قالوا لو كان لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضا اذا تبين الحدث واجيب بالسقوط للخلاف وبان الواجب مثله بامر اخر عند التبين واتمام الحج الفاسد واضح **اقول** قال عبد الجبار ومتابعوه لو كان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به مستلزما للاجزاء بمعنى سقوط القضا لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضا اذا تبين حدثه وقت الصلوة والتالي باطل

لانه غير اثم وواجب عليه القضا بيان الملازمة ان المامور بالصلوة لا يخلو من ان يكون مامورا بها مع تيقن الطهارة او مامورا بها مع ظنها فان كان الاول اثما لانه لم يات بالمامور به على وجهه وان كان الثاني فقد سقط القضا لانه قد اتى بالمامور به على وجهه اجاب عنه بمنع انتفا الثاني فانا لا نم عدم سقوط القضا بالاتفاق فان سقوط القضا مختلف فيه والمختار عندنا سقوطه وايضا ما يجب على المكلف الاتيان به ليس قضا لما اتى به بل هو واجب اخر مثل الواجب الاول الذي قد اتى به وقد وجب عليه بسبب اخر عند تبين الحدث لا بسبب الواجب الاول فان قيل لو كان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضا لما وجب قضا الحج الفاسد بعد اتمامه والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان المامور باتمام الحج الفاسد فيكون اتيانا بالمامور به على وجهه فيكون مستلزما لسقوط القضا اجيب بان المماثلة بين القضا والادا واجب واتمام الحج الفاسد واضح انه لا يكون مماثلا لما اتى به في السنة الاتية فلا يكون قضا الحج الفاسد **قال** صيغة الامر بعد الحظر للاباحة على الاكثر لنا غلبتها شرعا واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة قالوا لو كان مانعا لمنع من التصريح واجيب بان التصريح قد يكون بخلاف الظاهر **اقول** القايلون بان الامر للوجوب اختلفوا في ان الامر اذا ورد عقيب الحظر هل يكون للوجوب ام لا فذهب الاكثر الى ان ورود صيغة الامر عقيب الحظر للاباحة وذهب قوم الى انها للوجوب واختار المصنف الاول واحتج عليه بان ورود صيغة الامر بعد الحظر للاباحة غالب في الشرع على ورودها بعد الحظر للوجوب مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا والقايلون بان وروده بعد الحظر للوجوب احتجوا بان مطلق الامر للوجوب ووروده بعد الحظر لا يكون مانعا للوجوب لانه لو كان مانعا للوجوب لمنع من التصريح بالوجوب والتالي باطل لانه يجوز ان يقول الشارع مثلا بعد حظر القتال في الاشهر اوجبت عليكم القتال فاذا تحقق الموجب وانتفى المانع لزم الوجوب عملا بالموجب السالم عن معارضة المانع اجاب المصنف بان ورود هذه الصيغة بعد الحظر اذا لم يمنع التصريح بالوجوب لم يلزم ان لا يمنع الظاهر لان حكم الظاهر قد يكون بخلاف التصريح وكيف لا والظاهر ضعيف بالنسبة الى التصريح **قال** القضا بامر جديد وبعض الفقها بالاول لنا لو وجب به لاقتضاه وصم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء ولكانا سوا **اقول** الامر اذا ورد بشي معين فلا يخلو اما ان يتقيد بوقت اولا فان لم يتقيد بوقت فعند من يقول ان الامر للفور كان يكون الفعل واجبا عليه حتى ياتي به واما اذا تقيد بوقت فقد اختلفوا في ان قضاه واجب بالامر الاول المقتضي للاداء او بامر اخر مجدد فالمختار ان وجوب القضا بامر جديد وذهب بعض الفقها الى ان وجوب القضاء بالامر الاول لنا لو كان الامر الاول مقتضيا للقضا على معنى ان الامر يتناول وجوب القضا والتالي باطل لان قول القايل صم يوم الخميس لا يتناول صوم يوم الجمعة لا بطريق المنطوق ولا بطريق المفهوم الثاني لو كان الامر الاول المقيد بوقت معين اقتضى وجوب الفعل بعد ذلك الوقت المقيد لكان وقوع الفعل بعد ذلك الوقت المقيد ادا لانه حينئذ يكون وقوع الفعل في الزمان الثاني كوقوعه في الزمان الاول من حيث ان كل واحد منهما مقتضى الامر ووقوعه في الزمان الاول ادا فكذا وقوعه في الثاني والتالي باطل بالاتفاق الثالث لو كان وجوب القضا بالامر الاول لكان وقوع الفعل في الزمان الاول مساويا لوقوعه في الزمان

واحتج المصنف على المختار ... القضا او وجب بالامر الاول ...

اقول احتج القايلون بان الامر الاول يقتضي وجوب القضا بثلثة وجوه الاول ان الزمان المقدر ظرف للمامور به والظرف
لا يكون مطلوبا بالامر لان المطلوب بالامر لابد وان يكون مقدورا للمكلف والظرف لا يكون مقدورا له وكل ما لا يكون
مطلوبا بالامر فاخلاله في الامر لا يوثر في سقوط التكليف اجاب بان الكلام في امر مقيد لو قدم الاتيان به على وقته
المقدر لم يصح فوقوعه في الوقت الاول مطلوب ومقدور للمكلف فيكون اخلاله في وقته الاول موثرا في سقوط
التكليف به الثاني الزمان المقدر للمامور به الذي هو حق الله تعالى كالاجل للدين وذلك لان تاخير المامور به عن وقته
ياثم وتاخير الدين عن الاجل لا ياثم وايضا يجوز اداء الدين قبل الاجل ولا يصح تقديم المامور به على وقته المقدر
الثالث لو كان القضا بامر جديد لكان اداء كما في الامر الاول والثاني باطل اجاب بانه سمي قضاء لانه وجب
استدراكا لما فات قال مسألة الامر بالامر بالشي ليس امرا بالشي لنا لو كان لكان مر عبدك بكذا تعديا و
لكان تناقض قولك للعبد لا تفعل اقول اختلفوا في ان الشارع اذا امر احدا ان يامر غيره بفعل مثل امر النبي عليه السلام
ولي الصبي بان يامره بالصلوة بعد استكمال سبع سنين هل يكون امرا لذلك الغير بذلك الفعل ام لا والمختار عند
المصنف انه لا يكون امرا لذلك الغير واحتج عليه بوجهين احدهما لو كان الامر بالامر بالشي امرا بذلك الشي لكان
قولك للسيد مر عبدك بكذا تعديا والثاني باطل بالاتفاق بيان الملازمة انك حينئذ تكون امرا لعبد غيرك بغير اذن
السيد والامر لعبد الغير بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون تعديا الثاني لو كان الامر بالامر بالشي
امرا بذلك الشي لكان قولك للسيد مر عبدك بكذا مناقضا لقولك للعبد لا تفعل كذا والتالي باطل بيان الملازمة انه ح
يكون قولك للسيد مر عبدك بكذا كقولك للعبد افعل كذا فيكون مناقضا لقولك للعبد لا تفعل كذا قال
قالوا فهم ذلك من امر الله ورسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل قلنا للعلم بانه مبلغ اقول
القايلون بان الامر بالامر بالشي امر بذلك الشي قالوا اذا امر الله رسوله بان يامرنا بالشي يفهم كوننا مامورين
بذلك الامر وكذا اذا امر الرسول واحدا ان يامر الناس بكذا يفهم كون الناس مامورين بذلك الامر وكذا
قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا فانه يفهم كون ذلك الشخص مامورا بذلك الامر اجاب بان في هذه الصور
انما فهم ذلك للعلم بان المامور بالامر مبلغ الامر قال مسألة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل
الممكن المطابق للماهية لا الماهية لنا ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليا
جزئيا وهو محال اقول الفعل اذا اعتبر ماهيته بشرط ان لا يكون معه شي من المشخصات يسمى المجرد
والماهية بشرط لا شي وهو غير موجود في الخارج واذا اعتبر ماهيته من حيث هي هي من غير اعتبار ان يكون
معه شي او لا يسمى المطلق والماهية لا بشرط شي وهو موجود في الخارج لانه جزء الموجود في الخارج وجزء
الموجود موجود وان اعتبر ماهيته من حيث يلحقها المشخصات يسمى جزئيا ولا شك في وجوده اذا عرفت هذا
فنقول اختلفوا في ان الامر بفعل مطلق هل يكون المطلوب منه ماهية الفعل من حيث هي هي او واحد من
جزئياتها واختار المصنف ان المطلوب من الامر بالفعل المطلق واحد من جزئياته واحتج عليه بان الماهية
من حيث هي يستحيل وجودها في الخارج لان الماهية من حيث هي يلزمها التعدد اذ يلزمها الاشتراك بين
كثيرين فيكون كليا والموجود في الخارج يلزمه التشخص فيكون جزئيا فلو كانت الماهية موجودة في الخارج يلزم
ان يكون كليا جزئيا معا في الخارج وهو محال وكل ما يستحيل وجوده في الخارج لا يكون مطلوبا وللقايل ان يقول

لانسلم

لا نسلم ان الماهية من حيث هي هي يلزمها التعدد وذلك لانه لو استلزم الماهية من حيث هي التعدد لامتنع
عروض التشخص له وليس كذلك بل الماهية من حيث هي لا تقتضي التعدد ولا الوحدة قال
قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك هو المطلوب قلنا يستحيل بما ذكرناه اقول
القايلون بان المطلوب من الامر بفعل مطلق هو ماهية الفعل من حيث هي قالوا المطلوب
فعل مطلق ولا شي من الجزئي بفعل مطلق لان الجزئي مقيد بالمشخصات فلا شي من المطلوب
بجزئي وينعكس الى قولنا لا شي من الجزئي بمطلوب فيلزم ان يكون الفعل المشترك هو المطلوب
اجاب بانه يستحيل وجود الفعل المشترك لما ذكرنا فلا يكون مطلوبا وللقايل ان يقول الخصم
لم يقل ان الماهية بقيد الاشتراك هي المطلوبة بل قال الماهية من حيث هي معروضة للاشتراك
هي المطلوبة ولا يستحيل وجود الماهية المعروضة للاشتراك في الخارج والحق ان الماهية
من حيث هي لا توجد في الخارج الا في واحد من جزئياته فيكون الماهية من حيث هي مطلوبة
بالقصد الاول والجزئية مقصودة بالقصد الثاني قال مسألة الامران المتعاقبان ان
تماثلا ولا مانع عادة من التكرار من تعريف او غيره والثاني غير معطوف مثل صل
ركعتين صل ركعتين قيل معمول بهما وقيل تاكيد وقيل بالوقف الاول فايدة التاسيس اظهر فكان
اولى الثاني كثرة التاكيد ويلزم من العمل مخالفة براءة الذمة وفي المعطوف العمل ارجح فان
رجح التاكيد بعادة قدم الارجح والا فالوقف اقول اذا ورد امر عقيب امر فلا يخلو اما
ان يختلف متعلقاهما او يتماثلا فان اختلفا وامكن الجمع بينهما عمل بكل منهما مثل صم هذا اليوم
وصل ركعتين وان لم يمكن الجمع بينهما فعند من لا يجوز التكليف بالمحال يستحيل وقوعهما و
عند من يجوزه لا يستحيل وان تماثل متعلقاهما فلا يخلو من ان يمنع مانع من التكرار من جهة عادة
الاستعمال كتعريف الثاني بلام العهد مثل اعط درهما اعط الدرهم او غير التعريف مثل قول
السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء او لا يمنع مانع فان كان الاول يكون الثاني تاكيدا للاول وان كان
الثاني فلا يخلو من ان يكون الثاني معطوفا على الاول او غير معطوف فان كان الثاني غير معطوف مثل
قول الشارع صل ركعتين صل ركعتين فقد اختلفوا فيه فقيل معمول بهما وقيل الثاني تاكيد للاول وقيل
الوقف حجة المذهب الاول ان الامر الثاني لابد وان يكون له فايدة ومتى امنا التاسيس لم يجعله
شرعا غير الاول واما التاكيد والتاسيس اظهر لان فايدة التاسيس اكثر من فايدة التاكيد وحمل امر
الشرع على ما فايدته اكثر اظهر واذا كان التاسيس اظهر كان اولى حجة المذهب الثاني ان العمل
بهما يوجب مخالفة براءة الذمة التي هي الاصل ولا يجوز بالاتفاق مخالفة الاصل الا بدليل قطعي او
ظاهر والامر الثاني الوارد عقيب الاول ليس بقطعي في العمل به لاحتمال التاكيد ولا بظاهر
لان التاكيد لكونه كثير الاستعمال في مثل هذه الصور لا يكون مرجوحا هذا اذا كان الامر الثاني
غير معطوف على الاول اما اذا كان معطوفا على الاول مثل صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما
ارجح من التاكيد ان لم يمنع مانع عادي من التغاير بين الامرين كما في المثال المذكور وانما كان العمل

بما ارجح لان العطف يقتضي التغاير واما اذا منع عادة من التغاير والعطف المقتضي له وفي المثال المذكور الحمل بما ارجح من التاكيد لان العادة والعطف تعارضا فبقي فايدة التاسيس سالمة عن المعارض والا اي وان لم يكن واحد من الحمل والتاكيد راجحا على الاخر مثل اسق ماء واسق الماء فالوقف بين حمل الثاني على التاكيد او على التاسيس لان العادة والتعريف في مقابلة التاسيس والعطف فلا ترجح لاحدهما على الاخر **قال** النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وما قيل في حد الامر من مزيف وغيره فقد قيل في مقابلة في حد النهي والكلام في صيغته والخلاف في ظهوره في الحظر لا الكراهة وبالعكس او مشترك او موقوفة كما تقدم وحكمها التكرار والفور وفي تقدم الوجوب فمنه نقل الاستاذ الاجماع وتوقف الامام وله مسايل مختصة **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع في النهي وعرفه بانه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء فقوله كف عن فعل لحترز به عن الامر وقوله على جهة الاستعلاء لحترز به عن الدعاء والالتماس وكل ما قيل في حد الامر من مزيف ومختار فقد قيل مثله مقابله في حد النهي والكلام في ان النهي هل يكون له صيغة خاصة ام لا كالكلام في الامر والخلاف في ان النهي ظاهر في الحظر لا الكراهة او ظاهر في الكراهة دون الحظر او صيغة مشتركة بينهما او موقوفة كما تقدم في الامر وحكم النهي التكرار والفور وتقدم الوجوب على النهي لا يمنع كون النهي للحظر بل تقدم الوجوب على النهي قرينة تفيد الحظر نقل الاستاذ الاجماع على ان تقدم الوجوب قرينة تفيد الحظر وتوقف امام الحرمين في افادة النهي الحظر اذا تقدم الوجوب وللنهي مسايل مختصة **قال** مسلة النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد شرعا لا لغة وقيل لغة وما للمعاني في الاجزا الا السببية لنا ان فساده سلب احكامه وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة قطعا واما كونه يدل شرعا فلان العلماء لم تزل تستدل على الفساد بالنهي في الربويات والانكحة وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة للنهي ومن ثبوته حكمة للصحة واللازم باطل لانهما في التساوي ومرجوحية النهي يمتنع النهي لخلوه عن الحكمة وفي رجحان النهي يمتنع الصحة لذلك **اقول** النهي عن الشيء لا يخلو من ان يكون بعينه او لا بعينه كالنهي عن البيع وقت النداء فان كان لا بعينه لا يدل على فساد المنهي عنه عند الجمهور خلافا للحنابلة وان كان النهي عن الشيء لعينه فقد اختلفوا فيه فذهب طايفة الى انه يدل على الفساد شرعا لا لغة سواء كان في العبادات او في المعاملات وقيل يدل على الفساد في العبادات والمعاملات لغة وثالثها انه يدل على الفساد شرعا في الاجزاء اي في العبادات ولا يدل على الفساد في السببية اي في المعاملات واختار المصنف المذهب الاول واحتج على الجزء السلبي منه وهو انه لا يدل على الفساد لغة بان فساد المنهي عنه سواء كان عبادة او معاملة عبارة عن سلب احكامه فلو دل النهي عن الشيء على فساده لغة لكان في اللفظ ما يدل لغة على سلب احكام المنهي عنه لكن ليس في اللفظ ما يدل لغة على سلب احكام المنهي عنه لان معنى النهي في اللغة اقتضاء الامتناع عن الفعل وسلب الاحكام لا يكون عينه ولا جزؤه ولا لازما له من حيث اللغة لانه لو قال واحد لا تبع غلامك فانك لو بعت ثبت حكم البيع وهو ثبوت الملك للمشتري لم يكن مخطيا لغة فلو كان سلب الحكم لازما لمعنى النهي لغة لكان مخطيا لغة واحتج على الجزء الثبوتي من مذهبه وهو انه يدل على الفساد فيها شرعا بوجهين الاول ان العلماء من المتقدمين والمتاخرين لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في الربويات وفي الانكحة وفي غيرها من العبادات ولم ينكر عليهم فيكون ذلك اجماعا منهم على انه يدل على الفساد الثاني انه لو لم يدل النهي على الفساد شرعا لزم ان يكون لنفي المنهي عنه حكمة يستدعي عن النهي ولثبوت المنهي عنه ايضا حكمة يستدعي صحة المنهي واللازم

باطل لان حكمة الصحة وحكمة النهي ان تساويا امتنع النهي لخلوه عن الحكمة وان ترجح حكمة الصحة امتنع النهي ايضا لذلك وان ترجح حكمة النهي امتنع الصحة لخلوه عن حكمة الصحة **قال** اللغة لم يزل العلماء واجيب بفهمهم شرعا لما تقدم قالوا الامر يقتضي الصحة والنهي نقيضه فيقتضي نقيضها واجيب بانه لا يقتضيها لغة ولو سلم فلا يلزم اختلاف احكام المتقابلات ولو سلم فانما يلزم ان لا يكون للصحة لا ان يقتضي الفساد **اقول** القايل بان النهي عن الشيء يدل على فساده لغة احتج بوجهين الاول ان العلماء من المتقدمين والمتاخرين لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد لغة وتقريره كما تقدم لجاب بانا لا نم ان استدلالهم بالنهي على الفساد انما كان لدلالة النهي على الفساد لغة بل لدلالته على الفساد شرعا كما تقدم الثاني الامر يقتضي الصحة والنهي نقيض الامر فلا بد وان يقتضي نقيض الصحة وهو الفساد لان حكما احد المتقابلين لا بد وان يكون النهي مقابلا لحكم الاخر اجاب بانا لا نسلم ان الامر يقتضي الصحة لغة ولين سلم فلا نسلم انه يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد ان مع قوله لان احكام المتقابلات يجب ان يكون متقابلة قلنا لا نسلم فان المتقابلات يجوز اجتماعها في حكم واحد ولين سلمنا لزوم اختلاف احكام المتقابلات فانما يلزم ان لا يكون النهي مقتضيا للصحة لا ان يكون مقتضيا للفساد لان عدم اقتضاء الصحة لا يستلزم اقتضاء عدم الصحة **قال** الثالث لو دل لناقض تصريح الصحة ونهيتك عن الربوا لعينه ولو تملك به ولجيب بالمنع لما سبق **اقول** الثالث لدلالة النهي عن الشيء على فساده لغة وشرعا احتج بانه لو دل النهي على الفساد لغة او شرعا لناقض تصريح صحة المنهي عنه لغة او شرعا والتالي باطل لان الشارع لو قال نهيتك عن الربوا لعينه ولو فعلت ثبت الملك كان صحيحا من غير تناقض بحسب اللغة او الشرع اجاب بالمنع بما سبق وهو منع لزوم التناقض فان التصريح اقوى من الظاهر فيبقي الفساد لانه ظاهر ولا يلزم التناقض **قال** القايل يدل على الصحة لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي والشرعي الصحيح كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة واجيب بان الشرعي ليس معناه المعتبر كقوله دعي الصلوة و للزوم دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلوة قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع واجيب بان المنع للنهي وبالنقض بمثل ولا تنكحوا ودعي الصلوة فوجب حمله على اللغوي توفيقهم في مخالفة ان الممتنع لا يمنع فهو مستند في الجواب **اقول** القايل بان النهي عن الشيء يدل على صحة المنهي عنه شرعا في المعاملات احتج بوجهين الاول انه لو لم يدل النهي على صحة المنهي عنه شرعا لكان المنهي عنه غير الشرعي والتالي باطل اما الثاني فبيان الملازمة انه لو كان المنهي عنه شرعيا لكان صحيحا اذ الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة فانهما شرعيتان ~~اذ الاصل عدم استعمال لفظ الصوم والصلوة في غير معناهما الشرعي فهو الصحيح~~ لنم انه لو لم يكن المنهي عنه صحيحا لم يكن شرعيا ~~لا يلزم من انتفاء احد المتساويين انتفاء الاخر~~ اجاب بان الشرعي ليس معناه هو المعتبر في نظر الشرع فان الشرعي قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا والدليل على ان الشرعي ليس هو الصحيح قوله عليه السلام للحايض دعي الصلوة ايام اقرايك فان الصلوة المامور بتركها هي الصلوة الشرعية لان اللغوية لا يومر بتركها والصلوة المامور بتركها فاسدة غير معتبرة في نظر الشرع وايضا لو كان الشرعي هو الصحيح لزم ان صحة الصلوة انما يتحقق عند اجتماع شرايطها الثاني لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لكان ممتنعا ولو كان ممتنعا لم يمنع عنه لان الممتنع غير مقدور وغير المقدور لا ينهى عنه اذ لا فايدة فيه فيلزم من الشرطيتين انه لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لم يمنع عنه والتالي باطل بالضرورة اجاب عنه بان الامتناع لاجل النهي لا لذات المنهي عنه فان النهي تعلق به فصار ممتنعا والممتنع انما لم يمنع اذا لم يكن امتناعه بسبب المنع منه وايضا قولكم الممتنع لا يمنع منقوض بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله عليه السلام دعي الصلوة فان نكاح المشركات وصلوة الحايض ممتنعان وقد منعا فان قيل النكاح والصلوة في الصورتين محمولان على اللغوي اجيب بان حملهما على اللغوي يوقعهم في مخالفة ان الممتنع لا يمنع وذلك لان النكاح اللغوي الذي هو الوطي ممتنع في الشرع فيكون الممتنع قد منع ولا يجوز حمله على اللغوي ثم لو صح حمل النكاح على اللغوي يتعذر حمل الصلوة على اللغوي في الحايض وذلك لان مفهوم الصلوة اللغوي الدعاء ولم يمنع الحايض عنه **قال** مسلة النهي عن الشيء لوصفه كذلك خلافا للاكثر وقال الشافعي تضاد وجوب اصله يعني ظاهرا الا ورد في الكراهة

قال الشافعي ضد النهي عن الشيء لوصفه يضاد وجوب اصله وقال المصنف ... كالوصف ... عن الشيء لوصفه اجل المفاضلة

وقال ابو حنيفة يدل على فساد الوصف لا المنهي عنه لنا استدلال العلماء على تحريم صوم العيد ونحوه وبما تقدم من المعنى

اقول اختلفوا في ان النهي عن الشيء لوصفه لا لعينه هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا والمختار عند المصنف ان النهي عن الشيء لعينه اي يدل على فساد المنهي عنه شرعا لا لغة وذهب الاكثرون الى انه لا يدل على فساد المنهي عنه شرعا وقال الشافعي النهي عن الشيء لوصفه يضاد وجوب اصله وقال المصنف اراد الشافعي

قال قالوا لو دل لناقض تصريح الصحة وطلاق الحائض وذبح ملك الغير معتبر واجيب بانه ظاهر فيه وما خولف فدليل صرف عنه النهي **اقول** القايلون بان النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد شرعا قالوا لو دل على الفساد شرعا لناقض تصريح الصحة والتالي ظ فان الشارع لو قال لا تصل في المكان المعين وان صليت فيه صحت صلوتك لم يكن قوله وان صليت فيه صحت صلوتك مناقضا لقوله لا تصل فيه وايضا لو كان النهي عن الشيء لوصفه دالا شرعا على فساد المنهي عنه لما صح طلاق الحايض وذبح ملك الغير بغير اذن المالك لان النهي عنهما للوصف والتالي ظ فان طلاق الحايض وذبح ملك الغير بغير اذنه معتبر شرعا اجاب عن الاول بان الدليل على الفساد شرعا ظاهر ليس بقطعي والتصريح بالصحة اقوى منه والظاهر قد يعدل عنه لدليل اقوى وانما خولف في الصور المذكورة الظاهر لدليل راجح يصرف النهي عن مقتضاه الظاهر

قال مسئلة النهي يقتضي الدوام ظاهرا لنا استدلال العلماء مع اختلاف الاوقات قالوا نهي الحائض عن الصلوة والصوم قلنا لانه مقيد **اقول** اختلفوا في ان النهي هل يقتضي دوام الانتهاء عن المنهي عنه ام لا واختار المصنف انه يقتضي الدوام ظاهرا واحتج عليه بان العلماء مع اختلاف الاوقات لم يزالوا يستدلون بالنهي على دوام الانتهاء من غير نكير فيكون اجماعا على انه يقتضي الدوام وذهب بعض الاصوليين الى انه لا يقتضي الدوام واحتج عليه بان الحائض نهيت عن الصوم والصلوة مع ان النهي عنهما لا يقتضي الدوام وح يلزم ان لا يقتضي النهي الدوام في صورة والا يلزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل اجاب بان نهي الحائض عن الصوم والصلوة مقيد بالحيض لقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فلهذا لم يفد الدوام فيكون حمل النهي على عدم الدوام مجازا والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه يجوز ان يصار اليه بدليل وقد تحقق الدليل ههنا وهو التقييد

قال العام والخاص ابو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لان نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمرا يدخل فيه الغزالي اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس بشيء والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ولا مانع لان كل مثنى يدخل فيه ولان كل معهود ونكرة يدخل فيه وقد يلزم ... والاولى ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقولنا اشتركت فيه يخرج نحو عشرة ومطلقا ليخرج معهودون وضربة ليخرج نحو رجال الخاص بخلافه **اقول** عرف ابو الحسين العام بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له فقوله اللفظ كالجنس يتناول العام وغيره وقوله المستغرق لما يصلح له احتراز عن النكرات في الاثبات وزيفه المصنف بانه ليس بمانع اذ يدخل فيه نحو عشرة وغيرها من اسماء الاعداد لانه اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بعام وكذا يدخل فيه نحو

الاصل وليس كذلك والا لم يكن الاصل صحيحا والتالي باطل بالاتفاق اما اذا قيد بذلك لم يلزم ان يكون النهي عنه فاسدا فالنهي عن بيع البر بالبر متفاضلا يوجب فساد وصف التفاضل ولا يوجب فساد اصل على ان النهي عن الشيء لوصفه يدل شرعا على فساد المنهي عنه واحتج ايضا

ضرب زيد عمرا وهو الفعل المتعدي الى مفعول واحد او الى مفعولين فصاعدا اذا ذكر معه جميع ما يقتضيه من الفاعل والمفعول لانه يصدق عليه انه اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بعام وللقائل ان يقول لا يريد ابو الحسين بقوله لما يصلح افراد مسمى اللفظ لا اجزاءه وح لم يدخل نحو عشرة في حد العام لان عشرة لم تستغرق ما صلحت له من افراد العشرة ولعل المصنف فسر قوله ما يصلح له باجزاء المسمى لا بجزئياته فتكون العشرة مستغرقة لجميع اجزائها التي هي الوحدات وللقائل ان يقول ايضا ان ضرب زيد عمرا لا يكون مستغرقا لجميع ما يصلح له من افراد ضرب زيد عمرا ولا فان كان صالحا فلا نسلم انه ليس بعام وان لم يصلح فلا نسلم دخوله في التعريف وعرفه الغزالي بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واحترز بقوله من جهة واحدة عن مثل ضرب زيد عمرا فانه قد دل على شيئين لكن لا بلفظ واحد بل بلفظين او من جهة واحدة بل من جهتين وذكر احدهما اعني الواحد او الجهة الواحدة مغن عن ذكر الاخر وقوله على شيئين فصاعدا احترز به عن مثل رجل وزيد وهذا التعريف ليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل عنه لان مدلولهما لا يصدق عليه الشيء لان المعدوم والمستحيل ليس بشيء عند الغزالي ولخروج الموصولات لانها ليست بلفظ واحد لانها لا تتم الا بصلاتها ولا مانع لان كل مثنى نحو رجلين يدخل في هذا التعريف ولان كل معهود كالرجال المعهودين وكل نكرة نحو رجال يدخل فيه مع انها ليست بعام وقد يلزم الغزالي دخول ... كل معهود وكل نكرة في التعريف ويمنع انهما ليسا بعامين وللقايل ان يقول لا نسلم دخول المثنى في هذا التعريف فانه لا يدل على شيئين فصاعدا ولا نسلم دخول المفرد المعهود والمفرد النكرة فانهما ليسا يدلان على شيئين فصاعدا ثم قال المصنف الاولى ان يعرف العام بانه ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله ما دل على مسميات ليدخل فيه المعدوم والمستحيل لانه يدل عليهما وان لم يكن شيئا لكنه يكون مسمى وانما اختار صيغة الجمع لخروج المثنى والمفرد الذي يدل على مسمى واحد نحو زيد وانما قال اشتركت فيه ليخرج عنه كل نكرة من اسماء الاعداد نحو عشرة فانها وان دلت على مسميات هي اجزاؤها لكن لا باعتبار امر اشتركت فيه الاجزاء فان مفهوم الكل للعشرة لا يصدق على الاحاد التي هي اجزاؤها وانما قال مطلقا ليخرج عنه المعهود نحو الرجال فان دلالته على مسميات لا مطلقا بل بقيد كونها معهودين وانما قال ضربة ليخرج عنه النكرة نحو رجل ورجال فانها وان دل على مسميات لكن لا دفعة بل على سبيل البدل والخاص بخلاف العام اي الخاص هو ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة

قال مسئلة العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما في المعاني فالصحيح كذلك لنا ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب والقحط فلذا عم المطر والخصب ونحوه وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات ومن ثم قيل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل المراد امر واحد شامل ... العموم بهذا ... ذكرنا ... عموم الصوت والامر والنهي والمعنى الكلي **اقول** اتفق العلماء على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما عروضه للمعاني فقد اختلفوا فيه على ثلثة مذاهب الاول انه لا يكون من عوارض المعاني لا حقيقة ولا مجازا والثاني انه من عوارض المعاني مجازا لا حقيقة والثالث وهو الصحيح عند المصنف انه من عوارض المعاني حقيقة واليه اشار بقوله والثالث الصحيح لنا والدليل عليه ...

اقول ... الموصول ايضا لا يرد على تعريف الغزالي لان الموصول لفظ واحد لكنه لا يتم جزءا الا بصلة وعائد ...

ان العموم في اللغة حقيقة في شمول امر لمتعدد وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعاني فكما يكون حقيقة في اللفظ
يكون حقيقة في المعنى كعموم المطر والخصب ونحو ذلك وشاع عم المطر وعم الخصب وكذلك يعرض العموم حقيقة للمعنى
الكلي لشموله الجزئيات ولهذا اي ولاجل ان العموم يعرض للمعنى الكلي فسر العام بما فسر الكلي به وهو ما لا يمنع تصوره
من الشركة فان قيل العموم الذي يعرض للمعاني ليس هو المتنازع فيه لان العموم الذي هو المتنازع فيه شمول
امر واحد لافراد متعددة كشمول الرجال الذي هو امر واحد لمراتب العدد وعموم المطر ونحوه ليس كذلك
فانه لا يكون امر واحد شمل الاطراف والاكناف بل حصل لكل جزء من اجزاء المطر جزء من اجزاء الارض اجيب بان
العموم بحسب اللغة لا يكون مشروطا بان يكون امر واحد شاملا لافراد متعددة بل العموم بحسب اللغة شرط ان يكون امر
يشمل متعددا سواء كان ذلك المتعدد افراده اولا وهذا المعنى من عوارض المعاني وليس لي ان عموم المطر لا يكون باعتبار امر
واحد يشمل المتعدد فعموم الصوت باعتبار واحد شامل للاصوات المتعددة الحاصلة للسامعين وكذا عموم الامر والنهي
فانه باعتبار امر واحد وهو الطلب الكلي طلب يتعلق بكل واحد من المأمورين وكذا المعنى الكلي فان عمومه باعتبار امر
واحد شامل لافراده **قال** مسئلة ان نعم والمحققون للعموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كالخلاف في الامر وقيل
بالوقف في الاخبار لا الامر والنهي والوقف على معنى ما ندري او انا نعلم انه وضع ولا ندري حقيقة ام مجاز وهي اسماء
الشروط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة في النفي
لنا القطع في لا تضرب احدا والعالم بن العلماء يستدلون بمثل والسارق والزانية يوصيكم الله في اولادكم
وكاحتجاج عمر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكذلك الائمة
من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره احد وقولهم فهم بالقراين يؤدي الى ان لا يثبت
للفظ مدلول ظاهر ابدا والاتفاق فيمن دخل داري فهو حر او طالق انه لعموم وايضا كثرة الوقايع
اقول اختلف العلماء انه هل يكون للعموم صيغة ام لا والخلاف في عمومها وخصوصها كالخلاف في الامر في ان الصيغ المستعملة للعموم
هل هي خاصة بالعموم او عامة له ولغيره كالخلاف في الامر في انه هل يكون له صيغة مخصوصة به ام لا فذهب
الشافعي والمحققون الى ان للعموم صيغة مخصوصة اي مستعملة في العموم بطريق الحقيقة وفي غيره بطريق
المجاز وقيل بالوقف في الاخبار الا في الامر والنهي ثم الوقف يحمل على معنيين احدهما انا لا ندري وضع هذه
الصيغ للعموم وثانيهما انا ندري وضعها للعموم ولكن لا نعلم انها حقيقة في العموم او مجاز والصيغ المستعملة
في العموم هي اسماء الشروط مثل من دخل داري فهو حر او طالق ومن الاستفهام نحو من يأتيك والموصولات كالذي والتي وما
ومن والجموع المعرفة تعريف جنس سواء كان جمع مذكر او مؤنث سالم او مكسر جمع قلة او كثرة والجموع المضافة واسم
الجنس المعرف تعريف الجنس والنكرة في سياق النفي واحتج المصنف على ان النكرة في سياق النفي عام
حقيقة لانا نقطع بان قول السيد لعبده لا تضرب احدا عام والاصل الحقيقة واحتج ايضا على ان الجمع
المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام حقيقة بان العلماء لم يزالوا يستدلون على العموم بمثل السارق والسارقة
ومثل الزانية والزاني ومثل يوصيكم الله في اولادكم وشاع استدلالهم بها على العموم وذاع ولم ينكر عليهم احد فيكون

ذلك

في المتن قوله وايضا كثرة الوقايع يعني انهم يستدلون في كل واقعة من السرقة بقوله السارق فلو لم يكن للعموم لما جاز الاستدلال به في جميع الوقايع لجواز اختصاصه ببعضها

ذلك اجماعا على ان الجمع المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام حقيقة واحتج ايضا على ان الجمع المعرف بلام
الجنس عام حقيقة بان عمر رضي الله عنه قال لابي بكر رضي الله عنه في مانعي الزكاة بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله احتج عمر على عدم جواز القتال ولم ينكر احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى الاستثناء وهو قوله عليه السلام الا بحقها
من حقها فلو لم يكن الجمع المعرف بلام الجنس عاما لما جاز استدلال عمر به على عدم جواز القتال ولم يعدل ابو بكر
الى الاستثناء وبان ابا بكر احتج حين طلب الانصار الامامة بقوله عليه السلام الائمة من قريش واحتج ايضا حين طلبت فاطمة
رضي الله عنها ميراث الرسول عليه السلام بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة ولم ينكر احد هذه الاحتجاجات
وشاع وذاع فيكون اجماعا على ان الجمع المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام فان قيل لا نسلم انه فهم العموم
في هذه الصور من ظاهر اللفظ بل فهم بالقراين اجيب بان تجويز الفهم في هذه الصور بالقراين يؤدي الى ان
لا يثبت للفظ مدلول ظاهر ابدا اذ ما من لفظ ظاهر الا ويجوز ان يقال انما فهم مدلوله بسبب القرينة لا بدلالة
اللفظ عليه واحتج ايضا على ان اسماء الشروط عامة بان الاجماع منعقد على ان من قال من دخل داري
من عبيدي فهو حر ومن دخل داري من نسائي فهي طالق عام وايضا كثرة الوقايع التي يكثر فيها امثال هذه الاحتجاجات
تدل على ان الصيغ المذكورة حقايق في العموم لانها اصل في الاستعمال **قال** واستدل بانه معنى ظاهر محتاج الى
التعبير عنه كغيره واجيب قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك **اقول** استدل على ان للعموم صيغا تخصه بان العموم
معنى ظاهر محتاج الى التعبير عنه كساير المعاني الظاهرة فيكون المقتضي لوضع اللفظ له متحققا والمانع وهو
عدم ظهوره غير متحقق فيجب ان يوضع اللفظ له اجاب بان الاحتياج الى التعبير لم يقتض ان يكون اللفظ منفردا على
طريق الحقيقة فانه قد يجوز ان يستغنى عنه بالمجاز **قال** الخصوص متيقن فجعله حقيقة اولى ورد بانه اثبات اللغة
بالترجيح وبان العموم احوط فكان اولى قالوا العام لا مخصص فظاهر انها للاغلب ورد بان احتياج تخصيصها
لدليل يشعر بانها للعموم وايضا فانما يكون ذلك عند عدم الدليل **اقول** القائلون بان هذه الصيغ حقيقة
في الخصوص دون العموم احتجوا بوجهين الاول ان تناول هذه الالفاظ لمرتبة الخصوص متيقن وتناولها
لمرتبة العموم غير متيقن لان هذه الالفاظ لا يخلو اما ان يكون للعموم او للخصوص وعلى التقديرين يتناول الخصوص
وعلى التقدير الثاني لم يتناول العموم واذا كان تناوله للخصوص متيقنا وللعموم غير متيقن كان جعله حقيقة في الخصوص
اولى من جعله حقيقة في العموم والا يلزم ترجيح المرجوح اجاب بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو مردود لانه ليس
من الطرق المثبتة للغة وبانه معارض بان جعله حقيقة للعموم احوط لانه لو حمل على العموم لم يهمل الخصوص
ضرورة تناول العموم له ولو حمل على الخصوص يهمل العموم لان الخصوص لم يتناوله والحمل على ما هو احوط اولى
الثاني انه لا عام الا وهو مخصص فيكون الخصوص اغلب ويظهر منه ان هذه الالفاظ للخصوص حقيقة لانه
اذا تردد اللفظ بين الاغلب وغيره كان حمله على الاغلب اظهر اجاب بان تخصيص هذه الالفاظ للخصوص
حقيقة لانه يحتاج ابدا لدليل واحتياج تخصيصها ابدا لدليل يشعر بانها للعموم حقيقة لان التخصيص انما احتاج

لما الدليل فيكون الدليل معارضا لمقتضى العموم ولا مقتضى للعموم في هذه الالفاظ فيكون حقيقة لها وايضا
هذه الالفاظ انما تكون حقيقة للخصوص اذا لم تحتج الى قرينة ودليل موجب للتخصيص لان الحقيقة
لا تحتاج الى قرينة وقد ثبت ان هذه الالفاظ لا تكون للخصوص الا بدليل وقرينة فلا تكون حقيقة لها قال
في الاستغراق اطلقت لها وفي الاصل الحقيقة واجيب بانه على خلاف الاصل وقد تقدم مثله اقول القائل
بان هذه الالفاظ مشتركة بين العموم والخصوص احتج بان هذه الالفاظ اطلقت للعموم والخصوص
والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينهما اجاب بان الاشتراك خلاف الاصل فيجعل حقيقة لاحدهما
مجازا للاخر والمجاز وان كان على خلاف الاصل الا انه اولى من الاشتراك كما تقدم قال الفارق الاجماع
على التكليف للعام وذكره بالامر والنهي واجيب بان الاجماع على الاخبار للعام اقول احتج الفارق
وهو القائل بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي بان الاجماع منعقد على تكليف المكلفين لاجل العام
ولا يتحقق التكليف الا بالامر والنهي فيجب ان يكون الامر والنهي مفيدا للعموم اما حقيقة او مجازا اجاب
بان الاجماع انما منعقد على الاخبار فقد حصل الاخبار العام كقوله تعالى والله بكل شيء عليم فيجب ان يكون الاخبار
مفيدا للعام اما حقيقة او مجازا فلم يكن بين الاخبار وبين الامر والنهي فرق في العموم والخصوص قال مسئلة
الجمع المنكر ليس بعام لنا انا نقطع بان رجال في الجموع كرجل في الوحدان ولو قال له عندي عبيد صح تفسيره
باقل الجمع قالوا صح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل له على جميع حقائقه ورد بنحو رجل وانه انما يصح على
البدل قالوا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض ورد بانه موضوع للجمع المشترك اقول اختلفوا في ان الجمع
المنكر مثل رجال هل يكون عاما او لا والمختار انه ليس بعام والدليل عليه انا نقطع بان رجالا في الجموع
كرجل في الوحدان فكما ان رجلا في الوحدان لا يستغرق جميع احاده فكذلك رجال في الجموع لا يستغرق جميع
مراتب الجمع ورجل في الوحدان ليس بعام فكذا رجال في الجموع وايضا انا نقطع بانه لو قال له عندي عبيد صح تفسيره
باقل الجمع وهو الثلثة او الاثنان على اختلاف الرايين فلو كان الجمع المنكر عاما لما صح تفسير عبيد باقل
الجمع اذ لا يجوز تفسير العام بواحد من مسمياته فلهذا لو قال له علي كل الدراهم ثم قال اردت ... والقائلون
بان الجمع المنكر عام قالوا صح اطلاق الجمع المنكر على كل واحد من مراتب الجمع فيحمل على جميع مراتب الجمع لان حمله
على جميع مراتب الجمع حمل له على جميع حقائقه والحمل على جميع الحقائق اولى من حمله على البعض فيكون عاما اجاب
بانا لا نسلم ان حمله على جميع حقائقه اولى وذلك لانه يجوز رجل يصح اطلاقه على كل واحد من افراده التي هي
حقائقه ولا يحمل على جميع افراده وانما صح اطلاقه على كل واحد من افراده بطريق البدل فكذلك الجمع المنكر
انما يصح اطلاقه على كل واحد من مراتب الجمع بطريق البدل وح لا يكون عاما وبعض الشارحين قرر كلام
المصنف على وجه اخر وهو ان الجمع المنكر يصح اطلاقه على كل واحد من مراتب الجمع بطريق الحقيقة ومن جملتها
الجمع المستغرق فيحمل عليه لانه حمل على كل حقايقه وهو اولى اجاب بانه منقوض برجل
لصحة اطلاقه على كل واحد من الافراد مع انه ليس للعموم بالاتفاق قالوا المصنف صح اطلاقه على مراتب

الجمع بطريق البدل وفيه بحث من حيث ان من مراتب الجمع المرتبة المستغرقة وصدق عليها ان كان بطريق
الحقيقة حصل مدعى المستدل بهذا ما ذكره ولا يخفى انه لو حمل كلام المصنف على هذا لم يستقم الزامه بنحو
رجل لان نحو رجل لا يوجد في مسمياته ما يستغرق جميع الافراد فلهذا لم يحمل على جميع حقايقه
بخلاف رجال فانه لم يوجد في مراتب الجمع مرتبة مستغرقة لجميع المراتب اذ لا مرتبة الا ويكون فوقها
مرتبة اخرى واذا لم يوجد مرتبة مستغرقة لجميع مراتب الجمع لم يكن حمل الجمع عليها فان قيل يمكن ان يفرض
مرتبة مستغرقة لجميع مراتب الجمع وان لم يوجد فيحمل الجمع على تلك المرتبة المفروضة المستغرقة وحمل اللفظ
لا يحتاج الى تحقق مسماه بل يكفي فيه الفرض اجيب بان كل مرتبة يفرض فقد يمكن ان يفرض فوقها
مرتبة اخرى فلم يتصور فرض مرتبة مستغرقة لجميع المراتب فان قيل على هذا التقدير لم يتصور جمع عام لان الجمع
العام انما يتصور اذا كان مستغرقا لجميع مراتب الجمع والتقدير انه لم يتصور ما يكون مستغرقا لجميع مراتب
الجمع اجيب بان الجمع العام باعتبار مفهوم الجمع المطلق الشامل لجميع مراتب الغير المتناهية لا من حيث افراد الجمع
المطلق لا باعتبار مرتبة واحدة مستغرقة لجميع المراتب علاوة والمعنى الثاني لا الاول فانه يجوز ان يكون الجمع
المطلق مشتركا بين المراتب الغير المتناهية ولا يلزم من كونه مشتركا بين المراتب الغير المتناهية ان يكون
تلك المراتب متناهية ولا يجوز ان يكون مرتبة واحدة مستغرقة لجميع المراتب الغير المتناهية ولا يلزم
ان يكون غير المتناهي متناهيا والحاصل ان تناول مفهوم الجمع لجميع مراتب الجمع تناول الكلي لجزئياته
ويجوز ان يكون الجزئيات الغير المتناهية مندرجة تحت كلي وتناول مرتبة واحدة لجميع المراتب تناول
الكل لاجزائه ولا يجوز ان يكون الكل مشتملا على الاجزاء الغير المتناهية فلهذا يتصور الجمع العام ولا يتصور
مرتبة واحدة مستغرقة لجميع المراتب والقائلون بان الجمع المنكر عام قالوا ايضا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم
لكان مختصا ببعض الجموع دون بعض فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والتالي باطل بالاتفاق
اجيب بمنع انتفاء التالي اولا فانه منقوض بنحو رجل وذلك لان رجلا لا يكون للعموم مع هذا يجوز
اختصاصه ببعض افراده دون بعض وبمنع الملازمة ثانيا فانا لا نسلم انه اذا لم يكن للعموم يلزم اختصاصه
ببعض الجموع فانه موضوع للجمع المطلق المشترك بين الجموع فيصح ان يكون لكل واحد من الجموع على
البدل وحينئذ مدلوله متحقق فيه فلا يلزم الاشتراك قال مسئلة ابنية الجمع لاثنين يصح نفيها مجاز لا عام
ولو احد لنا انه يسبق الزائد وهو دليل الحقيقة والصحة فان كان له اخوة والمراد اخوان واستدل الاشعري
بما لم يسلم عليه وعلى الا النادر اقول اختلفوا في اقل ما ينطلق عليه ابنية الجمع على اربعة مذاهب اولها
الاثنان بطريق الحقيقة وثانيها الثلثة بطريق الحقيقة ولا يصح ان يطلق على الاثنين لا بالمجاز وثالثها الثلثة بطريق الحقيقة ويصح
اطلاقه على الاثنين مجازا وهو المختار عند المصنف ورابعها الثلثة بطريق الحقيقة ويصح اطلاقه على الاثنين بطريق
المجاز وهو مذهب الامام واحتج المصنف على المذهب المختار وهو انه حقيقة في الثلثة وما فوقها مجاز في الاثنين

الثلثة

قوله في المتن والصحة إنه دليل صحة الإطلاق على الاثنين بطريق المجاز

أما الأول فلأنه عند إطلاق الجمع يسبق الزائد على الاثنين إلى الذهن والسبق إلى الذهن دليل الحقيقة فلا يكون حقيقة
في الاثنين فيكون حقيقة في الزائد وهو الثلاثة وما فوقها وأما الثاني فلأنه لو صح إطلاقه على الاثنين مجازا فكقوله
تعالى فإن كان له إخوة فإن الإخوة فيها يتناول الاثنين في تولي الثلث إلى السدس بالأخوين مجازا للغة للنص
وما حجب إلا ما ان الملاع مطلق عليه اسم الجمع حقيقة للثلث ما يسند لأن ابن عباس رضي الله عنهما روي عنه أنه قال لعثمان رضي الله عنه
حين رد الأم إلى السدس بالأخوين قال الله تعالى فإن كان له إخوة فلأمه السدس وليس الأخوان إخوة في لسان قومك فقال عثمان
لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلي فلو كان الأخوان إخوة بالحقيقة لما صح احتجاج ابن عباس ولأنكر عثمان عليه بل عدل إلى
التأويل فدل ذلك على أن الأخوين ليسا بإخوة بالحقيقة فيكون أقل الجمع حقيقة الثلاثة **قال** القائلون إن أقل الجمع اثنان احتجوا
بقوله تعالى ورد بقضية ابن عباس قالوا إنا معكم مستمعون وفي قصة موسى وهارون فرعون مراد ما لوالا شأن فإنهما جاعة وبجسب
في العضيلا الذي يعول البشرع لا اللغة **اقول** القائلون بأن أقل الجمع بطريق الحقيقة اثنان احتجوا بأن قضية ابن عباس
قرينة مسلوبة للحمل على المجاز الثاني قوله تعالى إنا معكم مستمعون أطلق ضمير الجمع على الاثنين إذ المراد موسى وهارون
ولا إمارة على أنه الحقيقة أجاب بأن فرعون مراد أيضا ولئن سلم فيكون بتغليب الخطاب على الغيبة الثالث
قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فإنه أطلق الجماعة على الاثنين ولا إمارة على الإطلاق الحقيقة أجاب بأن المراد تحصيل
فضيلة الجماعة بالاثنين لأن النبي بعث لتعريف الشرع لا التعريف اللغوي **قال** النافون قال ابن عباس ليس الأخوان
إخوة وعورض بقول زيد الأخوان إخوة والتحقيق أنه إذا أطلق أحدهما حقيقة وبالآخر مجاز قالوا الأعمال أن حملوا
على ما لو ولا رجال عالما والحس بأنه راجع لصورة اللفظ **اقول** النافون لما ثم القائلون بأن أقل الجمع ثلاثة لا يصح
الإطلاق على الاثنين لا بالحقيقة ولا بالمجاز احتجوا بأن ابن عباس قال ليس الأخوان إخوة في لسان قومك وهو من أكابر
على الدليل بقول زيد بن ثابت الأخوان إخوة والتحقيق يقتضي أن يجمع بين القولين بأن يحمل أحدهما وهو قول ابن عباس
على الثلاثة بطريق الحقيقة والآخر قول زيد بن ثابت على الاثنين بطريق المجاز الثاني لو صح إطلاق اسم الجمع على الاثنين
لصح نعت التثنية بالجمع وبالعكس والتالي باطل إذ لا يقال رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان أجاب بأن عدم الملازمة
فإنهم يراعون صورة اللفظ فلهذا لم يجوزوا نعت المثنى بالمجموع وبالعكس **قال** مسألة إذا خص العام كان مجازا
في الباقي الحنابلة حقيقة الرازي إن كان غير منحصر أبو الحسين إن خص بما لا يستقل من شرط أو صفة أو استثناء
إن خص بشرط أو استثناء عبد الجبار إن خص بشرط أو صفة وقيل إن خص بدليل لفظي الإمام حقيقة في تناوله
مجاز في الاقتصار عليه **اقول** اختلفوا في أن العام إذا خص كان صدقه على الباقي بطريق الحقيقة أم بطريق
المجاز على ثمانية مذاهب الأول أنه مجاز في الباقي مطلقا وهو المختار عند المصنف والثاني أنه حقيقة في الباقي
مطلقا وهو مذهب الحنابلة الثالث أنه حقيقة في الباقي إن كان غير منحصر ومجاز إن كان منحصرا وهو مذهب الرازي
الرابع أنه حقيقة في الباقي إن خص بما لا يستقل سواء كان شرطا نحو أكرم بني تميم إن دخلوا الدار أو صفة نحو من دخل
الدار عالما أكرمه أو استثناء نحو من دخل الدار إلا زيدا أكرمه ومجاز إن خص بما يستقل وهو مذهب أبي الحسين
الخامس أنه حقيقة في الباقي إن خص بشرط أو استثناء وإلا فهو مجاز وهو مذهب القاضي السادس أنه حقيقة
في الباقي إن خص بشرط أو صفة وإلا مجاز وهو مذهب عبد الجبار السابع أنه حقيقة في الباقي إن خص

بدليل لفظي وإلا مجاز الثامن أنه حقيقة في الباقي من حيث إن اللفظ العام تناول الباقي مجاز من حيث إنه قصر
على الباقي وهو مذهب الإمام **قال** لنا لو كان حقيقة وكان مستعملا في الغير إذ أنه حقيقة في الاستغراق
وأيضا الخصوص بقرينة كسائر المجاز **اقول** احتج على المذهب المختار بوجهين الأول أنه لو كان العام
حقيقة في الباقي بعد التخصيص يلزم الاشتراك لأن الفرض أنه حقيقة في الاستغراق والتالي باطل لأن الاشتراك
خلاف الأصل وفيه نظر لأنا لا نسلم أنه لو كان حقيقة في الباقي بعد التخصيص يلزم الاشتراك وإنما يلزم ذلك أن لو لم
يكن إطلاقه على العموم وعلى الباقي بالاشتراك المعنوي فيكون حقيقة في القدر المشترك على كل واحد منهما بطريق
التواطؤ أجاب بأنه لو كان كذلك لما كان ظاهرا في العموم وليس كذلك الثاني لو كان حقيقة في الباقي
بعد التخصيص لما كان محتاجا إلى القرينة عند إطلاقه على الباقي لأن إطلاق اللفظ على مفهومه الحقيقي
لا يحتاج إلى القرينة والتالي باطل لأنه يحتاج إلى قرينة كسائر المجازات **قال** الحنابلة التناول باق فكان
حقيقة وأجيب بأنه كان مع غيره قالوا يسبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز **اقول**
احتج الحنابلة بوجهين أحدهما أن اللفظ قبل التخصيص قد تناول الباقي بعد التخصيص بطريق الحقيقة والتناول
بعد التخصيص باق فيكون حقيقة في الباقي أجاب بأن تناول اللفظ للباقي قبل التخصيص إنما كان
مع غيره وكذا الباقي ولا يلزم من كون تناول اللفظ للباقي مع غيره حقيقة كون تناول اللفظ للباقي وحده
حقيقة الثاني أن الباقي بعد التخصيص يسبق إلى الفهم عند إطلاق اللفظ عليه والسبق إلى الفهم علامة
الحقيقة أجاب بأن الباقي إنما يسبق إلى الفهم عند قرينة الخصوص والسبق إلى الفهم عند القرينة علامة
المجاز **قال** الرازي إذا كان غير منحصر فهو معنى العموم وأجيب بأنه كان للجميع **اقول** احتج أبو بكر الرازي بأنه
إذا كان الباقي بعد التخصيص غير منحصر يكون معنى العموم باقيا فيكون العام باقيا على حقيقته أجاب بأن المراد
من العام الحقيقي قبل التخصيص جميع ما تناوله اللفظ وبعد التخصيص بعض ما تناوله فلا يكون باقيا على حقيقته
قال أبو الحسين لو كان ما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون وأكرم بني تميم إن دخلوا لكان نحو مسلمون
للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس أو للعهد مجازا ونحو ألف سنة إلا خمسين عاما مجازا وأجيب بأن الواو في
مسلمون كالألف في ضارب والواو في مضروب وبأن الألف واللام في المسلم وإن كانت كلمة حرفا أو اسما فالمجموع الدال وبأن الاستثناء
سيأتي **اقول** احتج أبو الحسين بأنه لو كان ما لا يستقل من القرائن المخصصة كالشرط والصفة والاستثناء يوجب التجوز في
العام الذي اختص بتلك القرائن نحو الرجال المسلمون وأكرم بني تميم إن دخلوا لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم
للجنس أو للعهد مجازا ولكان نحو ألف سنة إلا خمسين عاما مجازا والتوالي باطلة بالاتفاق بيان الملازمة أن دخول
ما لا يستقل من القرائن المفيدة لمعنى زائد لو كان مخرجا للفظ عن حقيقته لكان دخول الواو والنون في نحو مسلمون والألف
واللام في نحو المسلم والاستثناء في نحو ألف سنة إلا خمسين عاما مخرجا عن تلك الألفاظ عن حقائقها لكونها قرائن غير
مستقلة مفيدة لمعنى زائد أجاب بأن الواو والنون في مسلمون كالألف في ضارب والواو في مضروب فكما أن الألف

لا يعلم قرينة عموم جمع للفظ الا بعد الحروف كما ان الالف في ضارب لفظ واحد دال على معناه فكذلك الواو والنون مع مسلمون

لا يدل على معنى ضارب او الواو والنون في مضروب فكان الالف في ضارب والواو في مضروب لا يكونان كلمتين اذ لم يوضعا ليدلا به على معنى بل وضع مجموع الضارب ومجموع المضروب لمعنى كذلك الواو والنون في مسلمون بخلاف نحو الرجال اذا قيد بصفة او استثناء فان الرجال وحده وضع للعموم فيكون استعماله في ذلك المعنى حقيقة فاذا زيد عليه شرط او صفة او استثناء لم يبق على معنى العموم فلا يكون حقيقة في الباقي ولا الالف واللام في المسلم وان كان كل منهما او حرفا على اختلاف المذهبين الا انه بعد التركيب قد بقي كل واحد من الجزئين اعني الالف واللام ومسلم دالا على ما وضع له فيبقى حقيقة كما كان نحو زيد قائم فان كل واحد من الجزئين باق بعد التركيب دالا على ما وضع له قبل التركيب كان حقيقة بعد التركيب بخلاف كل واحد من الشرط والصفة فانه اذا قيد العام بهما لم يبق العام دالا على ما وضع له قبل التقييد فلا يكون العام حقيقة بعد تقييده به واما الاستثناء فقد سبق الكلام فيه **قال** والقاضي مثل الاول الصفة عنده كالاستثناء وعبد الجبار كذلك الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص **اقول** احتج القاضي بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده كانها مستقلة لجواز استعمالها بدون الموصوف بخلاف الشرط والاستثناء فانهما لا يستعملان بدون المشروط والمستثنى منه واحتج عبد الجبار بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص لان المخصص لا ينافيه المخصص في الحكم بخلاف المستثنى فانه ينافيه المستثنى منه في الحكم وما قيل في جواب ابي الحسين جوابهما **قال** المخصص باللفظية لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوزا لما اخر وهو اضعف **اقول** احتج المخصص باللفظية وهو القائل بالفرق بين القرائن اللفظية والعقلية بان القرائن اللفظية لو كانت موجبة لكون العام المخصص مجازا في الباقي لكان نحو مسلمون والمسلم ونحو المسلمة مجازا وبيان الملازمة ونفي اللازم كما تقدم اجاب بان هذا الدليل اضعف من دليل ابي الحسين لان الحكم في دليل ابي الحسين هو كون القرائن اللفظية غير مستقلة وههنا هو كون القرائن اللفظية اعم من ان يكون مستقلة او غيرها فالجامع ثم اخص في الجامع ههنا ولما كان الجامع اعم كان القياس اضعف **قال** الامام العام لتكون الآحاد وانما احمر ما داخل بعضها من الباقي حقيقة واجيب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا خص خرج قطعا والمنكور نص **اقول** احتج امام الحرمين بان تناول العام لافراده بمنزلة تكون الآحاد فان قولنا جاء الرجال بمنزلة قولنا جاء زيد وعمرو وبكر وخالد الا انه اختصر عند اطلاق العام فكما ان اخراج بعض الآحاد المتكونة لا توجب التجوز في الباقي كذلك اخراج بعض الآحاد عن العام لا يوجب تجوز العام بالنسبة الى الباقي اجاب بان تناول لفظ العام لجميع افراده بطريق الظهور فيمكن اخراج البعض منه فاذا خص خرج بعض الافراد قطعا فيكون العام مجازا في الباقي بخلاف المتكثر فانه نص في كل واحد من افراده فلم يمكن اخراج بعض الافراد فيبقى حقيقة **قال** مسئلة العام بعد التخصيص بمبين حجة وقال البلخي ان خص بمتصل وقال البصري ان كان العموم منبئا عنه كاقتلوا المشركين والا فليس بحجة كالسارق

والسارق فانه لا ينبئ عن النصاب والحرز وعبد الجبار ان كان غير مفتقر الى بيان كالمشركين بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر قبل اخراج الحائض وقيل حجة في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة **اقول** العام لا يخلو اما ان يخصص بمبين او مجمل فان كان الثاني مثل ان يقال اقتلوا المشركين الا بعضهم لا يبقى حجة في الباقي بالاتفاق لان كل بعض يفرض يجوز ان يكون هو المستثنى وان كان الاول مثل ان يقال اقتلوا المشركين الا الذمي فقد اختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه يبقى حجة في الباقي مطلقا وهو المختار عند المصنف الثاني انه ان خص بمتصل مثل الشرط والصفة والاستثناء بقي حجة في الباقي وان خص بمنفصل لا يبقى حجة في الباقي وهو مذهب البلخي الثالث ان كان العموم منبئا عن الباقي بعد التخصيص اي ان كان العام قد دل على الباقي بعد التخصيص بقي حجة في الباقي مثل اقتلوا المشركين اذا خص بالذميين وان لم يدل العام على الباقي لا يبقى حجة مثل السارق والسارقة فانه لا ينبئ عن كون المسروق نصابا محرزا من الحرز وهو مذهب ابي عبد الله البصري والفرق بين المشركين والسارق ان المشركين ينبئ عن الباقي سواء وجد التخصيص او لا بخلاف السارق فانه اذا خص لم يدل على الباقي لانه لا يدل على السارق المخرج نصابا عن الحرز الا بعد بيان النصاب والحرز الرابع ان كان العام غير محتاج الى بيان الشارع المقصود منه لكون معناه معلوما للمكلف كالمشركين فانه يبقى حجة في الباقي وان كان العام محتاجا الى بيان الشارع معناه لا يبقى حجة في الباقي مثل اقيموا الصلوة فانه بعد اخراج الحائض كان الصلوة مجملا محتاجا الى بيان الشارع معناها وهو مذهب عبد الجبار الخامس ان العام بعد التخصيص حجة في اقل الجمع ولا يكون حجة فيما فوقه لان اقل الجمع معلوم البقاء على ان التخصيص الى الواحد لا يجوز السادس ان العام المخصص لا يبقى حجة بعد التخصيص مطلقا وهو مذهب ابي ثور **قال** لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وايضا القطع بانه اذا قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فترك عد عاصيا وايضا فان الاصل بقاؤه **اقول** احتج المصنف على المذهب المختار بثلثة وجوه الاول ان الصحابة استدلوا بالعام بعد التخصيص مطلقا ولم يفرقوا بين كون المخصص متصلا او غيره وشاع وذاع ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا منهم على ان العام بعد التخصيص حجة في الباقي الثاني انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا منهم عد عاصيا بترك اكرام غير الثالث ان العام قبل التخصيص كان حجة في الباقي لانه كان مقتضيا للحكم قبل التخصيص في كل واحد من افراده والباقي من جملة افراده والاصل بقاؤه على ما كان عليه فيكون حجة في الباقي بعد التخصيص **قال** واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الآخر واللازم باطل لانه ان عكس فدور والا فتحكم واجيب بان الدور انما يلزم بتوقف تقدم وتوقف معية فلا **اقول** استدل على المذهب المختار بانه لو لم يكن العام بعد التخصيص حجة في الباقي لكانت دلالته على الباقي موقوفة

على دلالته على البعض الآخر وأما ثانيا فلأن الملازمة ممنوعة فلأنه لو لم يتوقف دلالته على الباقي على دلالته
على البعض المخرج لكانت دلالته على الباقي متحققة بعد إخراج البعض الآخر فيكون حجة في الباقي
لأنا لا نعني بكونه حجة في الباقي إلا دلالته عليه وأما انتفاء التالي فلأنه لو كانت دلالته على الباقية
موقوفة على دلالته على البعض الآخر فلا يخلو إما أن يكون دلالته على البعض الآخر موقوفة على دلالته
على الباقية أم لا فإن كان الثاني يلزم التحكم لأن دلالة العام على جميع أفراده متساوية وإن كان الأول
يلزم الدور أجاب بأنا لا نسلم أن دلالته على البعض الآخر لو كانت موقوفة على دلالته على الباقية يلزم الدور
وإنما يلزم ذلك لو كان يتوقف كل واحد منهما على الآخر توقف التقدم أما إذا كان توقف المعية فلا فإن
التوقف على قسمين أحدهما توقف التقدم كتوقف المعلول على العلة وهو يوجب الدور والثاني توقف
المعية كتوقف كل واحد من معلولي علة واحدة على الآخر مع أنه لا ينفك كل منهما عن الآخر وهو لا يوجب
الدور قال قالوا صار مجملا لتعدد مجازاته فيما عدا ذلك منه قلنا لما بين ما تعين أقول القائلون
بأن العام المخصص لا يبقى حجة في الباقية بعد التخصيص قالوا العام صار مجملا بعد التخصيص لأنه حينئذ
يكون مجازا بالنسبة إلى الباقية وفي كل بعض من الباقية لأنه كما يحتمل الباقية يحتمل كل بعض منه ولا ترجيح لأحد
المجازات فيكون مجملا في الباقية والمجمل لا يكون حجة بالاتفاق أجاب بأنه يكون متعينا للباقي
لكون الباقية مرادا قبل التخصيص ولما صار بعد التخصيص على ما كان عليه وإذا كان متعينا للباقية لا يكون مجملا
قال أقل الجمع هو المتحقق وما بعده مشكوك قلنا لا شك مع ما تقدم أقول القائلون بأن العام بعد
التخصيص حجة في أقل الجمع احتجوا بأن أقل الجمع متحقق قطعا لأن بقاءه معلوم وما بقي بعد التخصيص
مشكوك بقاؤه فيقطع المشكوك ويوجد المقطوع أجاب بأنا لا نسلم أن الباقية بعد التخصيص مشكوك
بقاؤه مع ما تقدم من الدليل الدال على كون الباقية مجازا مشهورا قال مسألة جواب السائل غير المستقل
دونه تابع للسؤال في عمومه اتفاقا والعام على سبب خاص بسؤال مثل أنه سئل عن بئر بضاعة خلق الله
الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه أو لغير سؤال كما روي أنه مر بشاة ميمونة فقال أيما إهاب
دبغ فقد طهر معتبر عمومه عند الأكثر ونقل عن الشافعي خلافه أقول الخطاب الوارد جوابا لسؤال إما
أن لا يكون مستقلا دون السؤال بمعنى أنه لو قطع النظر عن السؤال لكان كافيا في فهم المقصود كما إذا
سئل عن ماء البحر فقيل البحر هو الطهور ماؤه وحينئذ لا يكون الجواب تابعا للسؤال في العموم والخصوص
بل يكون حكمه حكم المستقل أو لا يكون الجواب مستقلا دون السؤال مثل الآية جواب سؤال الإفطار الصائم
بالمضمضة وحينئذ يكون الجواب تابعا للسؤال في العموم والخصوص أما في العموم فبالاتفاق مثل ما إذا سئل
عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام أينقص الرطب إذا جف فقالوا نعم فقال فلا إذن فإن السؤال لما لم يكن
مختصا بواحد من المكلفين لم يكن الجواب أيضا مختصا بواحد منهم وأما في الخصوص فعند الجمهور وقد نقل

عن الشافعي خلافه مثل ما إذا سأل سائل توضأت بماء البحر فقال يجزيك والعام الوارد على سبب خاص سواء
كان مقترنا بسؤال مثل قوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه في جواب
السائل عن بئر بضاعة فإن الحديث عام وارد على سبب خاص مقترن بسؤال أو غير مقترن بسؤال
مثل ما روي أنه عليه السلام مر بشاة ميمونة فقال أيما إهاب دبغ فقد طهر فإنه عام وارد على سبب خاص
غير مقترن بسؤال ففيه خلاف فذهب الأكثر إلى أن عمومه معتبر ولا يلتفت إلى خصوص السبب ونقل
عن الشافعي خلافه أي لا يعتبر عمومه فقوله والعام مبتدأ وقوله معتبر خبره قال لنا استدلال الصحابة
بمثل آية السرقة وهي في سرقة المجن أو رداء صفوان وآية الظهار في سلمة بن صخر وآية اللعان في هلال بن
أمية أو غيره والتمسك بأن اللفظ عام والتمسك به أقول احتج المصنف على مذهب الأكثر وهو أن العام الوارد
على سبب خاص معتبر عمومه بوجهين أحدهما أن الصحابة استدلوا بمثل العام الوارد على سبب خاص سواء كان مقترنا
بسبب أو لا على عموم أحكامه كآية السرقة فإنهم استدلوا بها وهي واردة في سرقة المجن أو سرقة رداء صفوان
وكآية الظهار فإنها واردة في سلمة بن صخر وكآية اللعان فإنها نزلت في هلال بن أمية أو غير ذلك من الآيات
الواردة على سبب خاص مع عمومها والاستدلال بها اشتهر ولم ينكر أحد فيكون ذلك إجماعا على أن العام الوارد
على سبب خاص معتبر عمومه الثاني أن اللفظ عام وهو مقتض للعموم وخصوص السبب لا يعارضه لأن
الشارع لو قال صريحا تمسكوا بهذا اللفظ العام على العموم وإن كان سببه خاصا لم يلزم منه تناقض
فلو كان خصوص السبب معارضا لعموم اللفظ للزم التناقض في تجويز التمسك بالعام على العموم
وإن كان سببه خاصا قال قالوا لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد وأجيب بأنه اختص
بالمنع للقطع بدخوله على أن أبا حنيفة رحمه الله أخرج الأمة المستفرشة عن عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها
ودودة وولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه قالوا لو عم
لم يكن لنقل السبب فائدة قلنا فائدته منع تخصيصه ومعرفة الأسباب قالوا لو قال تغد عندي فقال والله
لا تغديت لم يعم قلنا لعرف خاص قالوا لو عم لم يكن مطابقا قلنا طابق وزاد قالوا لو عم لكان حكما
بأحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور بالخصوصية قلنا النص خارجي بقرينة أقول القائلون بأن
العام الوارد على سبب خاص لا يكون عاما احتجوا بخمسة وجوه الأول لو كان العام الوارد على سبب خاص
عاما لجاز تخصيص السبب أي إخراجه عن العام بالاجتهاد والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة أن السبب
أحد أفراد العام فهو كسائر أفراد العام وكما صح إخراج غير السبب من أفراد العام بالاجتهاد كذلك جاز
إخراج السبب أجاب أولا بمنع الملازمة لأن دخول السبب الذي ورد لأجله العام تحت العام قطعي بخلاف
دخول سائر الأفراد فإن دخولها تحته بحسب الظهور فيكون السبب مختصا بعدم جواز إخراجه بالاجتهاد
وثانيا بمنع انتفاء التالي فإنا لا نسلم أنهم اتفقوا على عدم جواز إخراج السبب وذلك لأن أبا حنيفة رحمه الله أخرج

ولد الامة المستفرشة عموم قوله الولد للفراش ولم يلحق ابن حنيفة بهم ولد الامة بمولاها المستفرش مع ان الحديث ورد بسبب ولد الامة لان الحديث ورد في ولد زمعة لما روي ان زمعة كانت له امة وقد اصابها عتبة بن ابي وقاص فظهر بها حمل وقد قيل عتبة ثم اوصى اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه فلما كان عام الفتح اخذه سعد بن ابي وقاص وقال ابن اخي قد عهد الي فيه فقام اليه عبد الله بن زمعة فقال لسعد هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فتنازعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم رسول الله صلعم بان الولد للفراش الثاني انه لو كان العام الوارد في سبب خاص عاما لما كان لنقل السبب فايدة لان ذكر السبب مع العام لا جل ان يختص العام به والتالي ظ لانه لو لم يكن كذلك فايدة لم ينقل الاول ذكره والجواب بان فايدته منع تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لانه يصير السبب كالمنصوص والمنصوص لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد وبان فايدته معرفة اسباب النزول الثالث لو قال لا تغديت جواب من قال تغد عندي لم يكن عاما الا ان تغدى عند غيره لم يحنث وما ذاك الا لخصوص السبب واجيب بان في هذه الصورة الاجماع خاص اذ قوله لا تغديت يدل عرفا على انه لا تغدى عنده فلا يوجب الخصوص في غيرها الرابع لو عم العام الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا للسوال لان السوال خاص والجواب عام والمطابقة بين السوال والجواب شرط اجاب بانه ان اراد بالمطابقة ان لا يكون الجواب شاملا لغير السوال فلا نسلم وجوب المطابقة بين السوال والجواب بهذا المعنى وان اراد بالمطابقة بيان حكم السوال وحكمه فقد حصل المطابقة بهذا المعنى والزيادة لا ينافي البيان الخامس لو عم العام الوارد على سبب خاص لكان العموم مستلزما الحكم حكما باحد المجازات بالتحكم والتالي باطل بيان الملازمة انا نجزم ان صورة السبب مرادة من العام الوارد عليها وصورة السبب احد مجازات العام لان كل بعض منه مجاز فيلزم الحكم باحد المجازات بالتحكم لان نسبة العموم الى جميع الصور المندرجة تحته متساوية فالجزم باحدها دون غيره تحكم اجاب بانه ان اردتم بعدم اولوية ارادة صورة السبب عنه بالنظر الى العام دون اخراجها حتى يلزم الكلام الذي نحن فيه كونه لان كون العام نصا في البعض خارجي بقرينة وهي ورود الخطاب بيانا لذلك البعض وان اردتم بعدمها العدم مطلقا فهو ممنوع قال مسئلة المشترك يصح اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة وكذلك مدلولا الحقيقة والمجاز وعن الشافعي والقاضي يصح حقيقة ان صح الجمع وعن ابي الحسين وابي هاشم فيهما اعني في المشترك والعام لكل الحسن والغزالي يصح ان يراد لا انه لغة وقيل لا يصح ان يراد وقيل يجوز في النفي لا الاثبات والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبني عليه اقول اللفظ المشترك يصح اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة كاطلاق القرء على الطهر والحيض معا وكذلك يصح اطلاق اللفظ على مدلوله الحقيقي والمجازي معا كاطلاق لفظ النكاح على الوطي والعقد ونقل عن الشافعي والمعتزلة انه يجوز اطلاق اللفظ المشترك على معنييه حقيقة ان صح الجمع بين معنييه كالعين

بالنسبة الى الجارية والباصرة وان لم يصح الجمع بينهما كالقرء بالنسبة الى الحيض والطهر لا يصح اطلاقه على معنييه ونقل عن ابي الحسين وابي هاشم ان اللفظ المشترك اذا اريد معنييه عند تجرده عن القراين المخصصة بواحد من معنييه وقال ابو الحسين والغزالي انه يصح ان يراد باللفظ المشترك معنيوه بوضع جديد لا انه يصح لغة اطلاقه حقيقة او مجازا وقيل لا يصح ان يراد باللفظ المشترك معنيوه لا لغة ولا وضعا جديدا وقيل يجوز ان يطلق لفظ المشترك على معنييه في النفي دون الاثبات وذهب الاكثر الى ان صحة اطلاق الجمع المشترك على معنييه كالاقراء مبنية على صحة اطلاق المفرد على معنييه قال لنا انه المشترك انه يسوا احدهما فاذا اطلق عليهما كان مجازا اقول احتج المص على انه يصح اطلاق لفظ المشترك على معنييه مجازا بانه اذا اطلق لفظ المشترك لم يسبق احدهما الى الذهن فلا يكون حقيقة في معنييه معا فاذا اطلق على معنييه كان مجازا او يكون العلاقة الكلية والجزئية قال النافي للصحة لو كان للمجموع حقيقة لكان مريدا احدهما خاصة غير مريد وهو محال واجيب بان المراد المدلولان معا لا كل مفرد اقول النافي لصحة اطلاق لفظ المشترك على معنييه مطلقا احتج بانه لو صح اطلاق لفظ المشترك على معنييه لكان لكونه حقيقة للمجموع لانه وضع لكل واحد من معنييه واستعمال اللفظ فيما وضع له حقيقة ولو كان اللفظ المشترك حقيقة في المجموع لكان المستعمل للفظ المشترك مريدا احد معنييه خاصة لاستعماله فيه غير مريد له لاستعماله في الاخر وهو محال اجاب بانا لا نسلم انه لو صح الاطلاق على مجموع معنييه يكون حقيقة في المجموع وذلك لان المراد من استعمال اللفظ المدلولان معا بطريق المجاز لا لان اللفظ يراد من استعماله في كل مفرد من معنييه حتى يكون حقيقة في المجموع ويلزم ان يكون احدهما خاصة مرادا غير مراد قال واما الحقيقة والمجاز فاستعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا وهو معنى المجاز اقول احتج المص على ان اطلاق اللفظ على مدلوليه الحقيقي والمجازي بطريق المجاز بان استعمال اللفظ لمدلوليه الحقيقي والمجازي استعمال في غير ما وضع له اولا لان اللفظ لم يوضع للمعنيين اولا واستعمال اللفظ في غير ما وضع له مجاز والعلاقة المصححة للاطلاق هي الجزئية والكلية قال النافي للصحة لو صح لكان مريدا ما وضع له اولا غير مريد وهو محال واجيب بانه مريد ما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي اقول احتج النافي لصحة اطلاق اللفظ على مدلوله المجازي والحقيقي مطلقا بانه لو صح استعمال اللفظ لمدلوليه الحقيقي والمجازي لكان المستعمل مريدا لما وضع له الكلمة اولا لاستعماله فيه غير مريد له لاستعماله في غيره وهو محال اجاب بانا لا نسلم انه اذا اراد المستعمل غير ما وضعت له الكلمة اولا يلزم ان يكون مريدا لما وضع له اولا بل يكون مريدا لما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي قال الشافعي الم تر ان الله يسجد له ان الله وملائكته يصلون وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار واجيب بان السجود الخضوع والصلوة الاعتناء باظهار الشرف او بتقدير خبر او فعل حذف لدلالة ما يقارنه



او بانه مجاز لما تقدم اقول احتج الشافعي على جواز استعمال المشترك حقيقة في معنييه جميعا بوقوعه في قوله
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير حق عليه العذاب
وفي قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا فان الله استعمل السجود واراد معنييه وضع الجبهة
والخضوع لانه اراد بالسجود للناس وغيره وسجود الناس وضع الجبهة وسجود غيره الخضوع
فلان الصلوة اما تستعمل في معنى الرحمة والاستغفار لان اسناد الصلوة الى الله والملائكة والصلوة
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ... استعمال الحقيقة فيكون المشترك مستعملا في معنييه بطريق الحقيقة

في المجاز اكثر فكان اولى استعارة فان قيل الدليل قالوا العرف يدل على ان البيت للبلد سلطان نفي الصفات قلنا فكان
في العرف قالوا يمتنع الجمع لبطلان المجاز التحكم ان يعتبر ويلزم في الاجمال انا ايه قلنا وبلزم في التعميم زيادة في الاضمار وتكثير
محل التغير الولي فكان في الاجمال اقرب **اقول** القايلون بان المقتضي لا عموم له احتجوا بثلثة وجوه الاول انه لو عم
دفع عن امتي الخطا والنسيان يدل بالحقيقة على رفع مفهوم الخطا والنسيان عن الامة وهو غير مستقيم فلا بد ولى
يضمر تقدير حتى يستقيم الكلام واقرب مجاز اليه رفع مفهوم الخطا والنسيان عن الامة عموم رفع احكامهما لان عدم
جميع احكام الخطا والنسيان اقرب الى عدم الخطا والنسيان من عدم بعض احكامهما فيحمل على المجاز الاقرب اجاب
بان باب غير الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار فباب الاضمار لكونه اقل اعلى خلاف الاصل وكلما كان الاضمار
اقل كان من مخالفة الاصل اقل ولكن اضمار البعض اولى فتعارضان يكون اضمار الجمع اقرب الى الحقيقة ويكون
اضمار البعض اقل فيتساقط الدليل الذي ذكرتم الثاني ان العرف يقتضي بوقوع ان البيت للبلد سلطان عموم نفي
الصفات التي ينبغي للحاكم ويلزم ان يكون مقتضيا للعموم في غيره والصورة بالقياس عليه والجامع اشتمالها
صورتها على الظاهر ايا ما فيستقيم اجاب بانه قياس في العرف والقياس في العرف غير جائز كالقياس في اللغة
الثالث انه يتعين الحمل على جميع التقديرات وذلك لانه لو لم يحمل على الجميع فاما ان يحمل على بعض معين فيلزم
التحكم لان كل واحد منها مساو للاخر والتحكم باطل وان حمل على بعض مبهم اي غير معين يلزم الاجمال وهو
خلاف الاصل اجاب بان الحمل على بعض مبهم وان كان مستلزما للاجمال الذي هو خلاف الاصل لكن الاول
في حمله على الجميع لان حمله على الجميع يستلزم زيادة الاضمار ويكثر محال التغير في الاضمار وكان الاجمال اقرب واولى
قال مسألة مثل لا اكل وان اكلت عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه وقال ابو حنيفة لا يقبل تخصيصا
اقول اذا وقع فعل متعد لم يكن معه مصدر سواء كان في سياق النفي مثل والله لا اكل او وقع شرطا
مثل ان اكلت فعبدي حر يعم في مفعولاته عند الشافعي فيقبل تخصيصه لان العام قابل للتخصيص وهو المختار
عند المصنف وعند ابي حنيفة لا يعم في مفعولاته فلا يقبل التخصيص لان التخصيص لا يتصور فيما لا عموم فيه
قال لنا ان لا اكل لنفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول وهو معنى العموم فيجب قبوله للتخصيص
اقول احتج على المذهب المختار بان قوله لا اكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل فيكون
نفي الاكل متحققا بالنسبة الى كل ماكول لانه لو لم ينتف بالنسبة الى بعض الماكول لم يكن حقيقة الاكل منتفية
واذا كان نفي الاكل متحققا بالنسبة الى كل ماكول كان عاما اذ لا معنى للعموم الا ذلك واذا كان عاما يقبل
التخصيص **قال** قالوا لو كان عاما لعم في الزمان والمكان واجيب بالتزامه وبالفرق بان الكل لا يعقل
الا بالماكول بخلاف ما ذكر قالوا ان اكلت ولا اكلت مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لانه غيره قلنا المراد المقيد
المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلي في الخارج ولا يحنث بالمقيد **اقول** احتج الحنفية بوجهين الاول
انه لو عم الفعل المتعدي مجردا عن المصدر لو كان عاما في جميع مفعولاته لكان عاما في الزمان والمكان

لان المتعدي كما يستلزم المفعول يستلزم الزمان والمكان والتالي باطل وا لو كان قابلا للتخصيص بالنسبة
الى الزمان والمكان اجاب اولا بالتزام كون الفعل عاما بالنسبة الى الزمان والمكان وقابلا للتخصيص
وثانيا بالفرق فان تعلق الفعل المتعدي بالمفعول اقوى من تعلقه بالزمان والمكان لان المتعدي
لا يعقل مفهومه بدون تعقل المفعول بخلاف الزمان والمكان فان الفعل يعقل بدون الزمان والمكان
فان الزمان والمكان من لوازم وجود الفعل لا من لوازم مفهومه وفيه نظر لان الزمان لازم لمفهوم الفعل
اللهم الا ان يراد بالزمان والمكان الزمان الخاص والمكان الخاص اللذان يكونان مفهوم من ظروف الزمان والمكان
وقد يستقيم كلامه الثاني ان اكلت ولا اكلت مطلق دال على المصدر المطلوب من غير تقييده بقيد فلا يصح تفسيره بمخصص
من افراده لان المخصص غير المطلق لان المطلق يصح اطلاقه على كل واحد من افراده بخلاف المخصص
والمطابقة بين المفسر والمفسر به شرط اجاب بان المراد بالاكل الذي هو متعلق قول القايل والله
لا اكل وان اكلت فعبدي حر هو الاكل المقيد المطابق للمطلق لا الاكل الكلي لاستحالة وجود الكلي في
الخارج والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تقييده بمخصص والدليل على صحة ما قلنا انه لو قال والله لا اكل
يحنث بالاكل المقيد **قال** مسألة الفعل المثبت لا يكون عاما في اقسامه مثل صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض
والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الشفقين الا على راي وكان يجمع بين الصلوتين في السفر لا يعم
وقتيهما واما تكرار الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف واما دخول امته
معه فبحكم حكمي او قول او قياس مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينة كوقوعه بعد اجمال او
اطلاق او عموم او بعموم القدر كذلك ولنا القياس قالوا قد عم نحو سها فسجد واما انا فافيض الماء وغيره قلنا بالصفة
اقول الفعل الواقع الذي يمكن ان يكون له اقسام وجهات لا يقتضي عمومه في جميع الاقسام والجهات
مثل ما روي ان النبي عليه السلام صلى داخل الكعبة والصلوة قد تكون فرضا وقد تكون نفلا فانه لا يقتضي صدور الفرض
والنفل منه وكما روي ان النبي عليه السلام صلى بعد غيبوبة الشفق فان صلوته احتمل ان يقع بعد غيبوبة الشفق الاحمر
والشفق الاصفر لان الشفق يطلق عليهما بالاشتراك اللفظي فانه لا يحمل على انه صلى بعد غيبوبة الشفقين
الا على راي من حمله عليهما وقيل صلوته بعد غيبوبة الشفقين للاحتياط وكما روي انه عليه السلام كان يجمع بين الصلوتين
في السفر فانه يحتمل انه جمعهما في وقت الصلوة الاولى ويحتمل انه جمعهما في وقت الثانية فلا يعم وقتيهما على معنى انه
جمعهما في الوقتين والفرق بين المثال الاول والاخير ان الاول عمومه بحسب الاقسام والاخير عمومهما بحسب الوقت
فهو اذا تكرار الفعل اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان الفعل يفيد التكرار واذا دل على التكرار دل على العموم
اجاب بان تكرار الفعل غير مستفاد منه بل هو مستفاد من قول الراوي فان قول الراوي كان النبي عليه السلام يجمع يفيد التكرار
عرفا كقول اهل العرف كان حاتم يكرم الضيف بانه يفيد تكرار اكرام الضيف قوله واما دخول امته اشارة الى جواب
دخل اخر توجيهه ان الفعل يقتضي دخول الامة فلما صح اقتضاء دخول الامة فيه صح اقتضاء العموم اجاب بان الفعل

نفسه لا يقتضي دخول الامة بل المقتضي لدخول الامة فيه هو دليل خارجي من قول مثل قوله عم صلوا كما رأيتموني أصلي وقوله
عم خذوا عني مناسككم او قرينة مثل وقوع فعله عم بعد خطاب جمل فيه اجمال او اطلاق او عموم فعرف انه قصد بيان
ذلك المجمل والمطلق والعام او بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة او بالقياس على فعل النبي عم وقوله
او بقوله لقد كان عطف على قوله بدليل خارجي وقوله من قول او قرينة بيان لقوله بدليل خارجي واحتج الخصم بانه
ثبت العموم بالاجماع في مثل سهو رسول الله عم في الصلوة فسجد فيدل على ان فعله يقتضي العموم وايضا سيل
عن كيفية الاغتسال واحال ذلك على معرفة فعل نفسه فقال اما انا فافيض الماء على راسي وكذلك سيل عن
قبلة الصايم فقال انا افعل ذلك ليخرج ذلك مخرج الاخبار ولو لم يكن فعله مقتضيا للعموم لما كان كذلك اجاب بان العموم
مستفاد من كلام الراوي فان الراوي لما ادخل الفاء على سجد دل على التكرار فان الفاء يقتضي السببية او غيره من دليل خارجي
قول او قياس كما ذكرنا **قال** مسألة نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار لانه عدل
عارف فالظاهر الصدق فوجب الاتباع **اقول** اذا ورد لفظ الصحابي عام بطريق الاخبار عن حكم صدر عن الرسول عم
يجب الاخذ بالعموم عند بعض الاصوليين وهو المختار عند المصنف وعند بعضهم لا يجب الاخذ فيه بالعموم مثل قول الصحابي
نهى رسول الله عم عن بيع الغرر وقوله ايضا قضى رسول الله عم بالشفعة للجار فانه يعم الغرر والجار والدليل على وجوب
الاخذ بالعموم ان الصحابي عدل عارف بصيغة العموم وغيرها والظاهر يقتضي صدقه فيما اخبر به وقد اخبر بصيغة العموم
بلفظ الغرر والجار لكونهما معرفين باللام فيجب قبوله **قال** قالوا يحتمل ان يكون خاصا او سمع صيغة خاصة فتوهم
والاحتجاج للمحكي قلنا خلاف الظاهر **اقول** القايلون بان مثل قول الصحابي نهى رسول الله عم عن بيع الغرر لا يقتضي
العموم قالوا دخول اللام في مثل الغرر والجار كما يحتمل الاستغراق يحتمل العهد والاول للعموم والثاني للخصوص ومع هذا
الاحتمال لا يقتضي العموم وايضا يحتمل ان يكون الصحابي قد سمع من الرسول صيغة خاصة فتوهم عمومها فعبر بصيغة عامة
فلا يكون حجة في العموم لان الاحتجاج انما يكون بالمحكي لا بالحكاية والحكاية انما يحتج بها اذا كانت مطابقة للمحكي اجاب
بان هذين الاحتمالين خلاف الظاهر لان اللام للاستغراق غالبا فيكون حملها على العهد خلاف الظاهر والصحابي عدل
عارف باحكام اللغة فاحتمال توهم العموم فيما ليس بعام ايضا خلاف الظاهر **قال** مسألة اذا علق حكم على علة
عم بالقياس شرعا لا بالصيغة وقال القاضي لا يعم وقيل بالصيغة لنا لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا [illegible] الظاهر
في استقلال العلة [illegible] ولو كان بالصيغة لكان قول القايل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان
عبيده ولا قايل به **اقول** اختلفوا في انه اذا علق الرسول عم حكما بعلة فهل يعم الحكم في جميع صور وجود العلة ام لا
فقال القاضي لا يعم وقال الآخرون يعم ثم القايلون بالعموم اختلفوا فقال بعضهم انه يعم الحكم في جميع صور وجود العلة بالقياس
شرعا لا بالصيغة اي موجب العموم القياس الشرعي لا الصيغة وهو المختار وقال الاخرون يعم بالصيغة اي موجب
العموم الصيغة مثال ذلك كما لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا فانه على المذهب الاول لا يعم الحرمة في جميع صور وجود

الحلاوة وبالقياس الشرعي وعلى المذهب الثالث يعم بحسب الصيغة واحتج المصنف على انه يعم الحكم في جميع صور وجود العلة
بالقياس الشرعي ولا يعم بالصيغة اما الاول فلان تعليق الحكم على العلة يفيد استقلال العلة في اقتضاء الحكم فكلما وجدت
العلة وجد الحكم فيثبت عموم الحكم في جميع صور وجود العلة بالقياس واما الثاني فلانه لو عم الحكم في جميع صور وجود العلة
بالصيغة لكان قول القايل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده والتالي باطل اذ لا قايل به بيان الملازمة ان الصيغة
لو كانت مقتضية للعموم كانت دلالتها على العموم بحسب الوضع فيكون قول القايل اعتقت غانما لسواده كقوله اعتقت سودان
عبيدي فيقتضي عتق سودان عبيده **قال** القاضي يحتمل الجزء قلنا لا يترك الظاهر للاحتمال **اقول** احتج القاضي بان قول
الشارع حرمت المسكر لكونه حلوا يحتمل ان يكون العلة الحلو الخاص فيكون الحلو جزء العلة ويحتمل ان يكون الحلو المطلق والاول يوجب
الخصوص والثاني العموم فلا يقتضي العموم بل يحتمل اجاب بان الخصوص وان كان محتملا لكن العموم ظاهر والظاهر لا يترك
للاحتمال **اقول** [illegible] المسكر [illegible] ومثل حرمت الخمر لاسكارها واجيب بالمنع **اقول** اعلم ان المفهوم على تقدير كونه
حجة [illegible] ان له عموما وذلك لان مفهوم الموافقة [illegible] حكم المسكوت عنه موافقا للمنطوق به كتحريم ضرب الوالدين وتحريم
التأفيف ومفهوم المخالفة وهو ما يكون حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق به كعدم وجوب الزكوة في المعلوفة [illegible] السايمة
لا خلاف لاحد من القايلين بهما في عمومهما فيما عدا المنطوق به والغزالي انما نفى عمومه على معنى ان المنطوق به لا يدل على عموم المفهوم بغير
توسط المفهوم لان الحكم لا يعم في المفهوم فانه لا خلاف فيه ايضا **قال** مسألة قال الحنفية مثل قوله عم لا يقتل مسلم بكافر
ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي العموم الا بدليل وهو الصحيح لنا لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو باطل [illegible]
للقرينة **اقول** قالت الحنفية اذا عطف جملة على جملة اولى والجملة المعطوفة لا يستقيم معناها الا بتقدير كان في الجملة المعطوف عليها
لفظ لو قدر ذكره في الجملة الثانية استقام معناها وجب تقديره فيها لان حكم ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم واحدا
وكذا من حيث الخصوص الا اذا دل دليل على خصوصه في الثانية فقط فانه يتعين الخصوص في الثانية فقط مثل قوله عم لا يقتل مسلم
بكافر ولا ذو عهد في عهده فانه يقدر بكافر في الجملة المعطوفة وهو قوله عم ولا ذو عهد في عهده وهو يقتضي عمومه فيه الا بدليل
وهو الصحيح عند المصنف خلافا للشافعية واحتج عليه بانه لو لم يقدر شيء في الثانية لزم حرمة قتل ذي العهد مطلقا والتالي باطل لانه
يقتل بالحربي بالاتفاق فاذن لابد من تقدير شيء والمقدر اما ان يكون بكافر او غيره والثاني مدفوع بعدم القرينة فتعين الاول لعدم القرينة
وللقايل ان يقول لا نسلم انه لو لم يقدر شيء لزم حرمة قتله مطلقا وذلك لان حرمة القتل متعلقة بوصف العهد فاذا انتفى وصف العهد
انتفى الحرمة او نقول لا نسلم انه لو لم يقدر شيء لزم حرمة قتله مطلقا وانما يلزم ذلك لو لم يتحقق المخصص وهو قوله عم كتب عليكم القصاص
ولئن سلم انه يجب ان يقدر شيء فلا نسلم انه يجب ان يقدر بكافر قوله لان غيره مدفوع لعدم القرينة قلنا ممنوع فان قوله ولا ذو عهد في عهده
قرينة تشعر بتقدير ما دام في عهده فيقدر ذلك فيكون معناه ولا يقتل ذو عهد ما دام على عهده واذا لم يجب ان يقدر بكافر لم يتحقق موافقة
المعطوف والمعطوف عليه في العموم والخصوص **قال** قالوا لو كان ذلك لكان بكافر الاول كذلك فيفسد المعنى ولكان نحو ضربت زيدا
يوم الجمعة وعمرا [illegible] يوم الجمعة
واجيب بالتزامه وبالفرق بان ضرب عمرو في غير يوم الجمعة لا يمتنع **اقول** احتجوا فيه بوجهين احدهما انه لو كان

[illegible]

حكم ذكر اللفظ في الجملتين من حيث العموم والخصوص واحد ... يكون الكافر فيه ... مقيدا بالحربي فيكون الباني مقيدا به لان

الضمير وبعولتهن يرجع الى ... والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ... وبعولتهن احق بردهن للرجعية والباين لان ضمير

وبعولتهن يرجع الى المطلقات ويعم الرجعية والباين مع اقتضاء العطف اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في العموم والخصوص

[illegible]

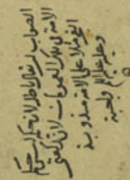
لاجل القياس لا لاجل عموم الخطاب وان لم يتناول الصورتان في اللفظ الموجب للحكم لم يجز الحكم بهما الا بدليل اخر مثل ذلك الحكم وقد يلزم خلاف الاجماع
الدائم انه لو كان خطاب الواحد خطابا للجميع لما احتاج الى ... لا انه ... فهي بعناق عن ... ولا يجزي احدا بعدك
ولكان تخصيص الحديث ... عن ... وتخصيص ... خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة لا فائدة
فيها لانه اذا لم يكن عالما بالحكم ... غير تلك الصورة ولم يحتج اليها اجاب بان فائدة قطع ... القياس عليه كما تقدم في المسائل
السابقة **قال** مسئلة جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو وانغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة لنا ان المسلمين
والمسلمات لو كان داخلا لما حسن ... مجيئه للتنصيص ... النساء قلن يا رسول الله ... ذكر الا
الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يصح تقريره النفي ... على ان جمع المذكر **اقول** الجمع الذي
لا يغلب فيه المذكر على المؤنث مثل الناس ... ولا النساء ايضا والجمع الذي يختص بالمذكر ... لا يتناول النساء
كالرجال واما الجمع الذي يغلب فيه المذكر سواء كان مظهرا كالمسلمين او مضمرا كالواو في فعلوا وافعلوا فقد اختلف فيه فقال الحنابلة انه يتناول
النساء وقال الباقون بخلافه وهو المختار عند المصنف واحتج عليه بثلثة وجوه الاول قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات فلو كان
المسلمين متناولا للنساء لما حسن عطف قوله والمسلمات عليه لعدم فائدة ... العطف للتنصيص ...
... النساء ... ان ... ولو ... الا ... الناس ...
وان اكيد ... عن ام سلمة ... انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات
فلو كان النساء داخلات في جمع المذكر لما صح سوالها ولم يقرر الرسول عم نفي ذكر النساء الثالث ان اهل العربية اجمعوا على ان مثل
المسلمين وفعلوا ... جمع المذكر ولو كان متناولا للنساء لما اجمع اهل العربية على ... **قال** قالوا المعروف
تغليب الذكور قلنا صحيح اذا قصد الجمع ويكون مجازا ... الحقيقة قلنا يلزم الاشتراك وقد تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن
لما شاركن المذكرين في الاحكام قلنا بدليل من خارج ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرها قالوا لو اوصى لرجال ونساء
ثم قال اوصيت لهم بكذا دخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة قلنا بل بقرينة الايصاء السابق **اقول** احتج الحنابلة بثلثة وجوه
الاول ان المعروف من عادة اهل اللغة تغليب الذكور على الاناث اذا اجتمعوا ولهذا قال للرجال والنساء ادخلوا وقال لادم وحواء اهبطوا
اهبطوا وهذا يدل على ان صيغة المذكر يتناول الاناث اجاب بان تغليب المذكر على المؤنث صحيح اذا قصد المذكر والمؤنث جميعا واريد
ان يعبر عنهما بعبارة واحدة ... التعبير بالجمع المذكر متعينا ... لا يلزم منه المدعى لانه اذا لم
يعلم انه قصد الجمع لم يلزم منه تناوله للاناث فان قيل اذا سلم تناول جمع المذكر للاناث كان تناوله اياهن بطريق الحقيقة
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة جاز الاستعمال فيهما مطلقا اجيب بانه لو كان حقيقة في المذكر والمؤنث
يلزم الاشتراك لانه حقيقة في خصوص المذكر واذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى لما تقدم قيل يحمل هذا
الجواب لانسلم لزوم الاشتراك وانما يلزم ذلك لو لم يكن للقدر المشترك بين المذكر والمؤنث وهو موضع الجمع اجيب بان هذا
التقدير لا يدفع الاشتراك لان اهل اللغة اتفقوا على ان وضع الجمع المذكر بخصوصه فيكون حقيقة فلو كان حقيقة في القدر المشترك

يلزم الاشتراك بين الكل والجزء وايضا لو لم يكن جمع المذكر متناولا للاناث لما شارك النساء المذكرين في الاحكام
لان اكثر الاحكام ثابتة بخطاب المذكرين والتالي باطل بالاتفاق اجاب بمنع الملازمة بانه انما يلزم ذلك لو لم يكن
مشاركة النساء للرجال في الاحكام بدليل خارج وهو ممنوع والذي يدل على ان المشاركة بدليل خارج
ان النساء لم يدخلن في الجهاد والجمعة مع ان الخطاب ورد بصيغة جمع المذكر مثل قوله تعالى وجاهدوا وقوله تعالى
اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله الثالث انه لو اوصى احد لرجال ونساء بشيء ثم قال
واوصيت لهم بكذا دخلت النساء في قوله لهم بغير قرينة موجبة للدخول فلولم يكن جمع المذكر متناولا للاناث
بطريق الحقيقة لما دخلت النساء في قوله لهم بغير قرينة اجاب بانا لا نسلم ان دخول النساء في قوله لهم بغير قرينة
بل دخولهن فيه بالقرينة فان الايصاء اولا وجريان ذكر الرجال والنساء قرينة على الدخول **قال**
مسئلة من الشرطية تشمل المؤنث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل داري فهو حر اعتق الداخلات **اقول** ذهب الاكثرون الى
ان الالفاظ العامة التي لا تختص بالذكور ولم يتميز فيها المذكر عن المؤنث بعلامة مثل من الشرطية تشمل المؤنث
والدليل عليه انه لو قال من دخل داري من ارقائي فهو حر عتقن بالدخول فلولم يكن المؤنث داخلا في من لما عتقن
قال مسئلة الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما يشمل العبيد عند الاكثر وقال الرازي ان كان لحق الله تعالى
العبد والناس والمؤمنين قطعا فوجب دخوله **اقول** اذا ورد خطاب بلفظ عام مطلق مثل الناس
والمؤمنين يشمل العبيد عند الاكثر وذهب الاقلون الى خلافه وقال الرازي ان كان الخطاب بالعبادات المشتملة على حق
الله تعالى يشمل العبيد وان كان لحق العباد فلا والمصنف اختار مذهب الاكثر واحتج عليه بان العبيد من الناس
والمؤمنين قطعا ولا مانع يخرجهم عنها فيجب دخولهم فيهما **قال** قالوا ثبت صرف منافعه الى سيده فلو
خوطب بصرفها الى غيره لناقض ... بغير تضايق العبادات قلنا يتناقض قالوا ثبت خروجه عن
خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر **اقول** احتج الاقلون بوجهين
احدهما انه ثبت صرف منافع العبد الى سيده بالاجماع ... من تضايق العبادات لم يامر بها فلا تناقض لانه
... منافعه الى غيره وقت تضايق العبادات مصروفة الى سيده وفي وقت تضايق العبادات مصروفة الى ... عبادة ...
الثاني انه لو كان الخطاب العام متناولا للعبيد لوجب عليهم الحج والجهاد والجمعة لوجود الموجب وهو
الخطاب العام المتناول لهم والتالي باطل بالاتفاق اجاب بان عدم وجوب هذه الامور عليهم لا يوجب
عدم تناول الخطاب العام اياهم وذلك لانه يجوز ان يكون خروجهم عن الخطاب العام بدليل خارج كخروج
المريض والمسافر **قال** مسئلة مثل يا ايها الناس يا عبادي يشمل الرسول عند الاكثر وقال الحليمي الا
ان يكون معه قل لنا انه عام وايضا فهموه لانه اذا لم يفعل سألوه فيذكر الخصص **اقول** الخطاب
العام الوارد بطريق النداء مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي يشمل الرسول عند الاكثر وذهب

لا تقلون ليا خلافه وقال الحليمي فراضي ان النافع في الخطاب العام الوارد بطريق النداء اذا لم يكن معه قل يشمل
الرسول واذا كان معه قل مثل قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم لم يشمل الرسول احتج المصنف على
مذهبه في كتابه بالتقدم وهو ان الرسول من الناس والمؤمنين قطعا فيجب دخوله في تلك العمومات الا كون
وبان الصحابة فهموا دخول الرسول عم في تلك العمومات لان الرسول عم اذا لم يفعل ما يقتضيه
تلك العمومات بعد ورودها سألوه وقالوا لم لا تفعل وذكر الرسول عم موجب التخصيص فلو لم يكن
الرسول عم داخلا فيها لما سألوه ولما عدل الرسول عم الى موجب التخصيص بل انكر عليهم فهمهم

قال قالوا الا يكون امرا ومأمورا او مبلغا ومبلغا بخطاب واحد ولان منصب الاعلى من دونه قلنا الامر
الله والمبلغ جبريل قالوا خص باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والتهجد وتحريم الزكوة واباحة
النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر وغيرها قلنا كالمريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك من العمومات

اقول احتج القائلون بعدم دخول الرسول عم في الخطاب الوارد بلسانه ومبلغه الاوامر اليهم فلو كان داخلا في تلك
العمومات يلزم ان يكون امرا ومأمورا او مبلغا ومبلغا والشخص الواحد لا يكون امرا ومأمورا او مبلغا ومبلغا بخطاب
واحد الثاني ان الامر طلب الاعلى الفعل ممن دونه فلو كان داخلا في تلك العمومات لزم ان يكون طالبا على
من نفسه اجاب عنهما بان الامر هو الله تعالى والمبلغ جبريل فلم يلزم شيء مما ذكروا الثالث لو كان الرسول عم
داخلا تحت العمومات لزم ان يكون حكمه حكم الامة لان مقتضى تلك العمومات والثاني باطل لاختصاصه باحكام خاصة
مثل وجوب ركعتي الفجر وركعتي الضحى ووجوب التهجد وتحريم الزكوة واباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر
اجاب بان اختصاصه ببعض الاحكام بدليل خاص لا يلزم منه عدم دخوله في تلك العمومات كالمريض
والمسافر فانهما داخلان تحت تلك العمومات وخروجهما عنها بدليل خاص **قال** مسئلة مثل يا ايها الناس
ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل اخر من اجماع او نص او قياس خلافا للحنابلة لنا القطع بانه لا يقال
للمعدوم مثل يا ايها الناس وايضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدوم اجدر **اقول** [illegible]
الخطاب الوارد بطريق المشافهة مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا ليس خطابا لمن لم يكن موجودا في زمان
الخطاب وتعلق الحكم الذي هو مقتضى ذلك الخطاب بمن لم يكن موجودا وقت الخطاب انما ثبت بدليل اخر
من اجماع او نص او قياس وذهب الحنابلة وبعض الفقهاء الى خلافه واحتج المصنف على المذهب الاول
بوجهين الاول ان الخطاب مثل يا ايها الناس يستدعي كون المخاطبين موجودين لانا نقطع بانه لا يقال
للمعدوم مثل يا ايها الناس الثاني انه يمتنع ان يكون الصبي والمجنون مخاطبين بمثل يا ايها الناس فالمعدوم
اجدر واولى بان لا يكون مخاطبا **قال** قالوا لو لم يكن مخاطبا به لم يكن مرسلا اليه والتالي ظاهر الفساد
بانه لا يعتبر الخطاب الشفاهي بل البعض شفاها والبعض بنصب الدلائل على ان حكمهم حكم من شافههم قال



لو احتجاجهم به دليل التعميم قلنا لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر جمعا بين الادلة **اقول** احتج الحنابلة
بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول عم مخاطبا لمن لم يكن موجودا في زمان الخطاب لم يكن الرسول عم مرسلا
اليه والثاني ظاهر بالاتفاق بيان الملازمة ان المراد بارسال الرسول عم اليه كونه مخاطبا له باوامر الشرع
والاحكام فلما لم يكن مخاطبا له لم يكن مرسلا اليه اجاب بان الارسال لا يقتضي ان يكون الرسول عم مخاطبا
له بالخطاب الشفاهي فان الخطاب الشفاهي لا يتعين للارسال بل الخطاب المطلق يتعين له ويجوز ان يكون
الرسول عم مخاطبا لبعض شفاها ومخاطبا لبعض اخر بنصب الدلائل بان يبين ان حكمهم كحكم
من شافههم الثاني ان الصحابة والتابعين احتجوا بمثل هذا الخطاب على ثبوت الاحكام التي هي مقتضاه على
من لم يكن موجودا وقت الخطاب واحتجاجهم به دليل تعميم ذلك الخطاب [illegible] من لم يكن موجودا
وقت الخطاب مخاطب بذلك اجاب بان الصحابة والتابعين علموا ان حكم خطاب المشافهة ثابت على من
وجد بعده بدليل اخر من نص او اجماع او قياس واحتجاجهم ليس بمجرد خطاب المشافهة بل به وبدليل اخر
والحمل على هذا اولى ليكون جمعا بين الدليلين **قال** مسئلة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر
امرا او نهيا او خبرا مثل وهو بكل شيء عليم واحسن الى من اكرمك او فلا تهنه **اقول** الخطاب الذي يكون متعلقه عاما
يدخل المخاطب فيه ايضا سواء كان ذلك الخطاب امرا مثل قول السيد لعبده فاحسن الى من اكرمك او نهيا مثل قوله
من احسن اليك فلا تهنه او خبرا مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان السيد اذا احسن اليه العبد يجب اكرام
وعدم الاهانة وقس عليها الخبر والدليل على ذلك ان اللفظ متناول له ولم يمنع مانع من الدخول فيجب الدخول
بالمقتضي السالم عن المعارض **قال** قالوا يلزم الله خالق كل شيء قلنا خص بالعقل **اقول** القائلون
بعدم دخول المخاطب في عموم متعلق حكمه احتجوا بان المخاطب لو كان داخلا في العموم لزم ان يكون الباري تعالى خالقا لنفسه
لقوله تعالى الله خالق كل شيء اجاب بان الخطاب بحسب اللغة يتناوله وخص عنه الباري تعالى بدليل عقلي
لامتناع كونه مخلوقا **قال** مسئلة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذ من كل نوع من المال خلافا للاكثر
لنا انه لو صدق انه اخذ منها صدقة [illegible] وايضا فان كل دينار مال ولا يجب ذلك
بالاجماع **اقول** ذهب اكثر الاصوليين الى ان مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يقتضي وجوب اخذ الصدقة من كل
نوع من المال وذهب الكرخي الى انه يقتضي اخذ الصدقة من نوع من المال وهو المختار عند المصنف واحتج
عليه بوجهين احدهما انه يصدق بان اخذ الرسول عم صدقة واحدة انه اخذ من اموالهم صدقة فيلزم الاتيان
بمقتضى الاية لان مقتضى الاية وجوب اخذ صدقة واحدة من اموالهم لان صدقة في الاية نكرة وقعت في سياق
الاثبات فيقتضي الوحدة فيثبت عليه ان قوله من اموالهم ان كان متعلقا بقوله خذ صح ما ذكره المصنف
وان كان متعلقا بقوله صدقة ففيه نظر لان صدقة حينئذ تكون من كل اموالهم لو كان الصدقة من كل نوع من اموالهم

وفي هذا الفرق نظر لانه على تقدير ان يكون من اموالهم متعلقا بقوله خذ لم يحصل ما ذكره المصنف انها لا تفيد خذ انما يكون من اموالهم لو كان في كل نوع من اموالهم الشياء انه لو اقتطع من اخذ صدقة من كل نوع من اموالهم لو جب اخذ صدقة من كل دينار من اموالهم لانه يصدق على كل دينار انه مال والتالي باطل بالاتفاق **قال** فالوا العرب كل رجال مستحب العموم ملنا كل للتفصيل ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم بالاتفاق **اقول** احتج الاكثرون بان قوله خذ من اموالهم معناه خذ من كل مال اموالهم لان الجمع المضاف من الفاظ العموم فالامتثال انما يحصل باخذ صدقة من كل نوع من اموالهم على العموم اجاب بانا لا نسلم ان قوله خذ من اموالهم معناه خذ من كل نوع من اموالهم وذلك لان لفظ كل يقتضي التفصيل والتجزئة بخلاف الجمع المعرف فانه لا يفيد التفصيل ولذلك فرق بين قول القائل للرجال عندي درهم وبين قوله لكل رجل عندي درهم بالاتفاق فان الاول يقتضي ان يكون درهم واحد مشتركا بين جميع الرجال والثاني يقتضي ان يكون لكل واحد درهم **قال** مسئلة العام بمعنى المدح والذم مثل ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم والذين يكنزون الذهب عام وعن الشافعي خلافه لنا عام ولا منافي فعم كغيره **اقول** ورود لفظ العام في معرض المدح او الذم مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومثل قوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها يدل على عمومه وعن الشافعي خلافه واحتج المصنف على الاول بان اللفظ عام والمنافي للعموم غير متحقق فيكون عاما كغيره من الالفاظ العامة **قال** قالوا سيق لقصد المبالغة في الحث والزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم ابلغ وانه لا منافي بينهما **اقول** الشافعية قالوا ان مثل هذه الصيغة ليس لقصد التعميم لانه انما سيق لقصد المبالغة في الحث اذا كان في معرض المدح والمبالغة في الزجر اذا كان في معرض الذم فلا يلزم التعميم اجاب بان التعميم ابلغ في الحث والزجر وعدمه فالحمل على التعميم اولى لكونه موافقا للمقصود وايضا التعميم لا ينافي المبالغة في الحث والزجر فلا يكون المبالغة مانعة منه **قال** التخصيص قصر العام على بعض مسمياته ابو الحسين اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وقيل تعريف العموم للخصوص العدد الاول دور واجيب بان المراد في الحد التخصيص اللغوي ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما كما يطلق عليه عام لتعدده كعشرة والمسلمين للمعهودين وضمائر الجمع ولا يستقيم تخصيص الا فيما يستقيم توكيده بكل **اقول** لما فرغ عن العام واحكامه شرع في التخصيص وعرفه اولا بانه قصر العام على بعض مسمياته واراد ببعض مسمياته بعض اجزائه فان مسمى العام جميع ما صدق عليه اللفظ لا بعضه وقال ابو الحسين التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه اي عن الخطاب على تقدير عدم المخصص فانه لو لم يقدر ذلك لم يستقم التعريف لان الخطاب غير متناول لذلك البعض على تقدير وجود المخصص كقولهم خصص العام فانه يكون معناه اخرج بعض ما يتناوله على تقدير عدم المخصص وقائل ان يقول لا حاجة الى هذا التقدير لان الخطاب حينئذ متناول الى ذلك البعض وباقيا بالتخصيص

غير متناول له فالعام على تقدير وجود المخصص شامل الجميع الافراد نفس المخصص اخرج بعضها عنه فلا حاجة الى التقدير هذا القيد وقيل في حد التخصيص هو تعريف ان العموم للخصوص اي التخصيص هو بيان ان اللفظ الموضوع لجميع الافراد اريد منه بعضها واورد على هذا التعريف انه مشتمل على تعريف التخصيص بالخصوص وهما عبارتان عن معنى واحد فيلزم تعريف الشيء بالاخفى او بالمساوي وهو دور واجيب بان المراد بالخصوص المستعمل في الحد التخصيص اللغوي وفي المحدود التخصيص الاصطلاحي فلا دور واعلم انه لو فسر تعريف الحسين كما فسره المصنف يرد عليه هذا السوال ويمكن ان يجاب عنه لكن على مختار تعريفه صحيح لكن ما ذكره المصنف تتمة لتعريفه فلا يرد عليه شيء والتخصيص قد يطلق على قصر اللفظ على بعض افراد مسماه وان لم يكن اللفظ عاما بحسب الاصطلاح كما يطلق العام على اللفظ الذي يكون لمسماه اجزاء كعشرة والمسلمين للمعهودين وما ذكر المصنف من امثلة العام الغير المصطلح ضمائر الجمع بناء على ان الضمائر ليست من صيغ العموم اذ لو كانت من صيغ العموم ما بدا تعريفه وفيه نظر لان عموم ضمير جمع الغائب تابع لعموم مظهره احتياجه وان الدلالة على معناه بما تقدم الذكر لا ينافي عمومه وضمير المتكلم والمخاطب لكونه محتاجا الى قرينة التكلم والخطاب يشبه ان يكون من باب المعهود ولكنه ليس كذلك لان الموصول يحتاج الى قرينة الصلة ومع ذلك ليس بمعهود بل يكون عاما بحسب الاصطلاح والتخصيص لا يستقيم الا فيما يستقيم توكيده بكل وهو ما يصح افتراقه حسا كقولهم جاءني الرجال او حكما كقولك اشتريت الجارية لانه ما لا يوكد بكل لا شمول له ولا يتصور التخصيص فيما لا شمول له **قال** مسئلة التخصيص جائز الا عند شذوذ **اقول** القائلون بالعموم اختلفوا في جواز التخصيص فذهب الاكثر الى جوازه والاقلون الى امتناعه حجة الاكثر ان التخصيص واقع مثل قوله تعالى والله على كل شيء قدير والوقوع دليل الجواز حجة الاقلين ان التخصيص في الخبر يوجب الكذب وفي الامر والنهي يوجب البداء والجواب انه مع احتمال التخصيص ووجود المخصص لا يوجب **قال** مسئلة الاكثر ان التخصيص يجوز حتى يبقى واحد وقيل يكفي ثلثة وقيل اثنان وقيل واحد في المحارلة بالاستثناء او البدل يجوز الى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل كل اثنين ومع ثلثة وبالمنفصل في غير المحصور والعدد الكثير المذهب الاول الثاني لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلثة عد لاغيا وكذلك لو قال اكلت كل رمانة وكذلك لو قال من دخل داري فهو حر وفسر بثلثة **اقول** القائلون بجواز التخصيص اختلفوا في الغاية التي ينتهي اليها التخصيص فذهب الاكثر الى انه يجب ان يكون الباقي بعد التخصيص قريبا من مدلول العام واراد بالقريب ما هو اكثر من نصفه وقيل يجب ان يكون الباقي بعد التخصيص لفظ الجمع وقيل يجب ان يكون الباقي بعد التخصيص اثنان فصاعدا وقيل يجوز التخصيص الى الواحد والمختار عند المصنف ان التخصيص ان كان بالمنفصل الاول فهو كقوله اكرم الناس الا الجهال او البدل نحو اكرم الناس العلماء يجوز الى الواحد وان كان بالمتصل الذي هو الصفة نحو اكرم الناس العلماء او الشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء يجوز الى اثنين وان كان التخصيص بالمنفصل يجوز الى اثنين ان كان في العام المحصور القليل كما تقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلثة وقد قتلت اثنين وان لم يكن في العام المحصور القليل بل كان في غير المحصور مثل قتلت كل من في المدينة او في المحصور الكثير مثل اكلت كل رمانة وقد كان الف يجوز اذا كان الباقي مدلول العام والى هذا اشار بقوله المذهب الاول وهو الصحيح على ما اختاره وانه لا بد في العام الغير المحصور

العقلاء فيتقاعد يتعذر من مدلول العام سواء كان العام واسماء الشرط نحو من دخل داري فاكرمه او غيرها وكان غير محصور نحو قتلت كل من في المدينة او محصورا اكثر نحو اكلت كل رمانة وكان عدد الثلاثة تعذر الجمعة انه لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلثة عد لاغيا وكذلك لو قال اكلت كل رمانة وقد اكل ثلثة وكذلك لو قال من دخل داري او اكل فاكرمه وفسر بثلثة فلو جاز التخصيص في هذه الصور الى ثلثة لما عد لاغيا قال القايلون بانتهاء ثلثة في الجمع ورد بان الجمع ليس بعام

اقول القايلون بجواز تخصيص العام الى الثلثة احتجوا بما قيل في الجمع وان اقل الجمع اثنان وبما قيل وان اقل ثلثة اجاب بان الدلايل المذكورة لا تنتهض من الثلثة او ثلثة جمع وليس كل جمع بعام فلا يلزم من اطلاق العام على ما يصح اطلاق الجمع عليه قال

القايلون بالواحد اكرم الناس الا الجهال واجيب بانه مخصوص بالاستثناء ونحو قالوا انا له لحافظون وليس محل النزاع قالوا لو امتنع ذلك لكان لتخصيص وذلك يمنع الى واحد بالمنع تخصيص فامتنع ما يعلم قالوا الذين قال لهم الناس واريد نعيم بن مسعود واجيب بان الناس للمعهود فلا عموم فالواحد كلها الخبر و شربت الماء لاقل فلذلك بعض المطابق للمعهود الذهني مساو للمعهود الوجودي ليس من العموم والخصوص شيء

اقول اعلم ان المخصص هو المخرج وهو ارادة اللافظ وقد يطلق المخصص على ما دل على ارادة اللافظ بالمجاز والمخصص بالمعنى الثاني اما متصل او منفصل والمتصل اربعة الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية هذا هو المشهور وقد زاد المصنف قسما اخر وهو بدل البعض عن الكل لانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ وفيه نظر لان المبدل منه في حكم الطرح والبدل قد اقيم مقامه فلا يكون مخصصا او حمل المصنف بدل البعض لكونه مخصصا ودليله لا يدل لكونها غير تامة ولو اختلف في استعمال الاستثناء المنقطع مثل جاءني القوم الا حمارا فقيل انه بطريق الحقيقة وقيل انه بطريق المجاز ثم القايلون بالحقيقة اختلفوا فقال قوم انه متواطئ اي موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع وقال اخرون انه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا حجة القايلين بالمجاز في المنفصل سبق الفهم عند اطلاق الاستثناء ويكون حقيقة في المتصل مجازا في المنقطع ولانه يسبق المنفصل الى الفهم حجة القايلين بالتواطؤ ان الاستثناء ينقسم الى المتصل والمنقطع ومورد القسمة مشترك بين القسمين فيكون معنى الاستثناء مشتركا بينهما فيكون متواطئا حجة القايلين بالاشتراك انه يستعمل في المتصل والمنقطع وفي المتصل الاخراج وفي المنقطع المخالفة فلا مشترك بينهما من حيث المعنى فيجعل مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا لانه لا ترجيح لاحد المفهومين على الاخر في كونه حقيقة له دون معنى قوله الحق انه متصل ... المتصل سبق الى الفهم عند الاطلاق وبتقدير ضعف الجامع بين الاخراج والابد في الاستثناء المنقطع من مخالفة المستثنى للمستثنى منه في الحكم او في ان المستثنى حكم اخر له في الفهم المستثنى منه مثال الاول جاءني القوم الا حمارا مثال الثاني ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر فانه الاستثناء فيه والكاتبة مصدرية وما عمل زاد ونقص نفي وهو لا محذوف والتقدير ما زاد شيئا الا النقصان او ما نفع شيئا الا مضرة فالمستثنى وهو النقصان المفرق حكم في الفهم المستثنى منه وهو الزيادة والنفع فيكون الاستثناء منقطعا الا المستثنى من غير جنس المستثنى منه ولما كان اطلاق الاستثناء على المتصل اظهر لانه لكونه حقيقة بمجاز في الاخر ... على المنقطع لم يتعذر حمله على المتصل والاحاد ذكره فقهاء لاصحاب ولو قال قايل له عندي مائة درهم الا ثوبا وكذا فهو يقال قيمة الثوب ليكون ... قال واما حد فعند البواطي ما دل على مخالفة بالا غير صفة واخواتها وعلى ان ... الاحد المتصل والمنقطع ما دل على مخالفة بالا

القطع

الصفة واخواتها من غير اخراج واما المتصل فقال الغزالي قول ذو صيغ محصورة محصوصة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واورد عليه طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد والا لزيد ولان وعلى عكسه جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ ومثل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط والانصاف والا غاية واورد عليه طرده مثل قام القوم لا زيد وعلى عكسه جاء ... زيد بانه لم يتصل بجملة ولان مدلول الكل استثناء متصل مراد ... الاول ... جاز من الشرط والصفة وعم وسواء الاخراج بالا واخواتها

اقول هذا استثناء بفتح القول ليكون مستوطيا حاول ... على ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها نحو ليس ولا يكون وعدا وخلا وما عدا وما خلا وحاشا وسوى وسواء وغير واحترز ... جاء قام زيد لا عمرو ... وانما قيد بالا يكون بها غير الصفة احترازا ...

الغايون بجواز تخصيص العام الى واحد احتجوا بحجة وجوه الاول جواز استعماله في اللغة فانه لو قال السيد لعبده اكرم الناس الا الجهال ولم يكن فيهم الا عالم واحد صح ولم يستقبح فلو لم يصح التخصيص الى الواحد لكان مستقبحا اجاب بان هذا تخصيص بالاستثناء وهو جائز ولا يلزم منه تخصيص غيره الثاني قوله تعالى وانا له لحافظون فانه اطلق انا واراد نفسه وهو ضمير جماعة المتكلمين فصح اطلاق الجمع على الواحد اجاب بان هذا ليس محل النزاع فان ضمير الجمع ليس بعام وفيه ما قد عرفت والجواب ان هذا الاطلاق بطريق المجاز فانه اطلق الجمع على الواحد العظيم وهو غير شايع فيه لان النزاع انما وقع في جواز اخراج البعض الى الواحد لا في اطلاق اسم الجمع على الواحد بالمجاز الثالث ان التخصيص الى الواحد لو كان ممتنعا لكان امتناعه لاجل التخصيص اذ لا مانع غيره ولو امتنع كل تخصيص اجاب بان الممتنع تخصيص خاص لا كل تخصيص اذ كل تخصيص لا يكون مستقبحا بل التخصيص الى الواحد يكون مستقبحا فيكون الممتنع هو الاخص الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فانه اطلق الناس الذي هو من الفاظ العموم واراد واحدا وهو نعيم بن مسعود الاشجعي فيكون اطلاق العام على الواحد جايزا اجاب بان لا نسلم ان الناس عام بل المراد من الناس المعهود والمعهود لا عموم فيه الخامس انه صح اطلاق اكلت الخبز وشربت الماء لاقل ما يكون من الخبز والماء وهو عام لان اللام للاستغراق اذ لا معهود بين المتكلم والمخاطب فصح اطلاق العام على الواحد اجاب بان اللام فيهما للمعهود الذهني وهو ماهية الخبز والماء من حيث هي الا انه لما تعذر تحقق الماهية في الخارج الا في فرد من الافراد حملت على ذلك الفرد لضرورة الوجود فالمراد البعض المطابق للمعهود الذهني مثلها يكون في المعهود الوجودي لاشتراكهما في عدم الاستغراق والفرق ان المعهود الذهني يقبل الشركة بخلاف المعهود الوجودي واذا كان المراد المعهود الذهني لا يكون من العموم والخصوص في شيء

قوله المخصص متصل صح صح صح صح صح صح صح صح صح

مطلب الغاية الكرم العطاء المودة كذا ١٠٥



وقرينة الحال وهو استثناء متصل بجملة احترز به عن المخصصات المنفصلة وقوله لا يستقل بنفسه احترازا عن مثل قولنا قام القوم
ولم يقم زيد فان قولنا ولم يقم لفظ متصل بجملة لكن يستقل بنفسه وقوله دال احتراز عن المهملات وقوله على ان مدلوله غير مراد بما
اتصل به احتراز عن [illegible] فان المستثنى غير مراد بما اتصل به واحترز به عن التأكيد نحو جاء القوم كلهم وقوله ليس بشرط ولا صفة
ولا غاية احتراز عنها واورد على طرده هذا التعريف جاء القوم لا زيد فانه يصدق عليه التعريف المذكور مع انه ليس
باستثناء واورد على عكسه مثل ما جاء الا زيد فانه استثناء متصل ولا يصدق عليه التعريف لانه لم يتصل بجملة واورد
ايضا على عكسه ان مدلول كل استثناء متصل مراد بالاول على المذهب الصحيح والقيد الاخير احتراز عن الصفة والشرط
ثم انه قد خرج بقوله غير مراد [illegible] قال المصنف [illegible] تعريف الاستثناء المتصل انه
اخراج بالا واخواتها **قال** وقد اختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء فالاكثر المراد بعشرة في قولك عشرة الا ثلاثة
سبعة [illegible] قرينة كالتخصيص بغيره وقال القاضي عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة كاسمين مركب ومفرد وقيل المراد
بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرج ثلاثة ثم اسند بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح لنا [illegible]
غير مستقيم للقطع بانه [illegible] الجارية لا نصفها [illegible] ولم يرد استثناء نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل
ولانا نقطع بان الضمير للجارية بكمالها وللاجماع اهل العربية على انه اخراج بعض من كل ولابطال النصوص وللعلم
فانا نقطع [illegible] المسند اليه [illegible] للعلم بانه [illegible] اللغة [illegible]
[illegible] مضاف والامتناع [illegible] ولاجماع العربية **اقول** اختلف
في تقدير الدلالة في الاستثناء [illegible] ان مراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي فالمراد
بعشرة في قولك عشرة الا ثلاثة سبعة ولا قرينة مبينة لذلك كالتخصيص بغير الاستثناء فان المخصص قرينة مبينة لمراد المتكلم
بالعام وقال القاضي [illegible] المستثنى والمستثنى منه والاستثناء جميعا موضوع لمعنى واحد [illegible] اخراج كان
العرب وضعوا [illegible] السبعة اسمين مركبا ومفردا اما المركب فهو عشرة الا ثلاثة والمفرد فهو سبعة وقيل
المراد بالمستثنى منه الجميع باعتبار الافراد من غير حكم بالاسناد ثم اخرج منه المستثنى وحكم بالاسناد بعد اخراج المستثنى
من المستثنى منه فلم يسند الا الى ما بقي بعد الاخراج مثلا قولنا له على عشرة الا ثلاثة يكون المراد بالعشرة من حيث
الافراد جميع احادها ثم اخرج منها ثلاثة واسند بعد الاخراج فعلم ان المسند اليه سبعة وهذا المذهب هو الصحيح
عند المصنف واحتج على عدم استقامة المذهب الاول بوجوه [illegible] لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي
بعد الاستثناء [illegible] نصف الجارية [illegible] القائل اشتريت الجارية الا نصفها والتالي باطل لانا نقطع
بان [illegible] الجارية الا نصفها لم يرد استثناء نصفها من نصفها بيان الملازمة انه لو كان المراد بالمستثنى منه
هو الباقي بعد الاستثناء لكان المراد بالجارية نصفها [illegible] وقد استثنى من نصفها فيلزم [illegible] استثناء
نصفها من نصفها [illegible] الجارية كلها بحسب الظاهر [illegible]
الظاهر [illegible] المراد بالجارية نصفها فلم يلزم منه استثناء النصف من النصف الثاني انه لو كان مراد المتكلم

بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء لزم التسلسل واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة ان المراد بالجارية مثلا اذا كان نصفها
وقد اخرج بالاستثناء المستثنى منه نصف فيكون نصف النصف مخرجا بالاستثناء فيكون المراد بالنصف الاول ما يبقى منه نصف
النصف لانه الباقي بعد استثناء النصف عنه وقد اخرج عن المستثنى منه الذي هو نصف النصف وهكذا الى ان يلزم التسلسل
وللقائل ان يقول لا يلزم التسلسل لان الاستثناء يبين ان المراد بالمستثنى منه الاربع والكل بحسب الظاهر النصف فلم يحتج
الى تقدير انه قد استثنى النصف عن المستثنى منه بحسب الظاهر فانا لا نسلم انه لو كان المراد بالمستثنى منه الباقي بعد الاستثناء
يلزم ان يكون الضمير الذي اضيف اليه النصف راجعا الى النصف لان الضمير راجع الى المستثنى منه وهو النصف [illegible]
لان الضمير راجع الى الجارية بكمالها وتقابله [illegible] بعد الضمير الى النصف لجواز ان يكون مرجع الضمير هو اللفظ كما
اذا اطلق لفظ مخصوص [illegible] الضمير اعتبارا باللفظ المطلق [illegible] بانه لو كان
الضمير عائدا الى اللفظ يلزم ان يكون المراد بنصف اللفظ [illegible] لو كان المستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء لم يكن للاستثناء في قولنا
اشتريت الجارية الا نصفها اخراج بعض من كل وانا باطل للاجماع اهل العربية على انه اخراج بعض من كل وللقائل ان يمنع
الملازمة فانه يجوز ان يكون مراد المتكلم النصف ويكون الاستثناء اخراج النصف من الكل بحسب الظاهر ولا منافاة بينهما الثالث
لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء يلزم بطلان النصوص والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان العشرة
نص في مدلولها فلو اريد بها سبعة يلزم بطلان النص واجاب بان نقول ان النص هو اللفظ الذي لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينة
والعشرة لم يقصد بها [illegible] كان كذلك السادس انا نعلم قطعا انا نسقط الخارج اي المستثنى من المستثنى منه
فيعلم بعد اسقاطه ان المسند اليه ما بقي بعد الاستثناء فلو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي لم يكن للاسقاط موجبا
للعلم بكون الباقي مسندا اليه لان اسقاط الخارج متوقف على حصول الخارج وعلى تقدير ان يكون المستثنى منه هو الباقي
لم يحصل خارج وللقائل ان يقول لا نسلم انه على تقدير ان يكون المراد بالمستثنى منه الباقي لم يحصل خارج لجواز ان يكون
اسقاط الخارج بحسب ظاهر المستثنى منه لا بحسب ما هو مراد المتكلم منه واحتج على عدم استقامة المذهب الثاني بوجوه
الاول انا نعلم قطعا انه خروج عن قانون اللغة اذ لم يعهد في اللغة تركيب كلمة من ثلاث كلمات في لغة العرب وهذا المذهب
يفضي الى تركيب كلمة واحدة من ثلاث والثاني انه لم يعهد وضع مركب من كلمات اولها معرب وهو غير مضاف وهذا يفضي
الى ذلك الثالث انه لو كان كذلك لكان الضمير في الا نصفها عائدا الى جزء الاسم والتالي باطل لامتناع عود الضمير الى جزء
الاسم بيان الملازمة انه لو كان كذلك لكان استثناء المتصل اخراجا وهو خلاف اجماع اهل العربية **قال** والاولون
لا يستقيم ان يراد عشرة بكمالها للعلم بانها اقر بالسبعة [illegible] ان الحكم بالافراد باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد
الاخراج قالوا لو كان المراد بالعشرة السبعة [illegible] **اقول** القائلون بالمذهب
الاول احتجوا بوجهين الاول انه لو قال له علي عشرة الا ثلاثة لم يستقم ان يراد بعشرة عشرة بكمالها لانا نعلم قطعا انه ما اقر
الا بسبعة فتعين ان يكون المراد السبعة وهو المطلوب [illegible] بان الحكم بالافراد باعتبار الاسناد لا باعتبار العشرة
فقد اريد بالعشرة العشرة بكمالها واخرج منها ثلاثة قبل الاسناد ثم اسند بعد الاخراج الحكم الى الباقي فيعلم انه اقر بسبعة

الثانية انه لو كان المراد بالعشرة مثلا عشرة مع الا ثلاثة لما امتنع من الصادق وهو الله عز وجل شانه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انه يكون المراد بالالف تمام احاده فاخبر منه بخمسين فيلزم كون احدهما
اجاب بان الصدق والكذب انما يعتبر بالنسبة الى الاسناد ولو كان وبعد الاخراج فلم يلزم كذب قال القاضي
اذا بطل ان يكون عشرة وبطل ان يكون سبعة تعين ان يكون المجموع للسبعة واحد ثم انه لا يلزم منه ترك الاستثناء على قول
القاضي ليس بتخصيص وعلى الاكثر تخصيص وعلى المختار يحتمل اقول قال القاضي اذا بطل ان يكون المراد بعشرة تمامها
بدليل المذهب الاول وبطل ان يكون المراد بعشرة سبعة تعين ان يكون المجموع لسبعة اجاب بانا لا نسلم ابطال المذهب المختار
لما تقدم من الادلة الدالة على ثبوته فتبين مما ذكرنا ان الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص اذ لا اخراج ولا قصر وعلى
مذهب الاكثر تخصيص لانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ وقصر اللفظ على بعض مسماه وعلى المذهب المختار يحتمل ان
يكون تخصيصا نظرا الى انه يعلم من الاسناد قصر لفظ المستثنى منه على بعض مسماه ويحتمل ان لا يكون تخصيصا نظرا الى
ان المراد بالمستثنى منه تمام مسماه قال مسألة شرط الاستثناء الاتصال لفظا او ما هو في حكمه كقطعه لتنفس
او سعال او نحوه وعن ابن عباس رضي الله عنه وان طال شهرا وقيل يجوز بالنية كغيره وحمل عليه مذهب ابن عباس لعوده
وقيل يجوز في القرآن خاصة لنا لو جاز لما عين [illegible] فليكفر عن يمينه معنا الا ان يستثني اسهل ولم يكن يجزم بوقوع اقرار
والطلاق والعتق وايضا فانه يؤدي الى ان لا يعلم صدق ولا كذب اقول ذهب المحققون الى ان شرط الاستثناء الاتصال
بالمستثنى منه لفظا او ما هو في حكم الاتصال لفظا كقطعه عن المستثنى منه لتنفس او سعال او نحوه مما لا يعد فاصلا عن الاتصال
اللفظي ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه انه يصح انفصال الاستثناء عن المستثنى منه وان طال الفصل بينهما شهرا وقيل يجوز
انفصال الاستثناء عن المستثنى منه بالنية اي مع اضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه كغيره من التخصيصات وهو التخصيص
بالادلة المنفصلة وحمل بعضهم نقل ابن عباس على هذا القول من الصواب وقيل يصح انفصال الاستثناء عن المستثنى منه في القرآن
فقط بناء على ان القرآن كلام الله وهو ازلي لا ينفصل انفصال الخطاب لا يتخلل الكلام الازلي وهذا ليس بشيء
اذ الكلام ليس في الكلام الازلي القائم بذاته بل في العبارات الدالة عليه وصلت الينا واختار المصنف مذهب المحققين
واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
وليأت الذي هو خير منه ووجه التمسك به انه عين الكفارة في التخلص الى ان يأتي الذي هو خير منه فلو كان الاستثناء
المنفصل جائزا لما عين الكفارة لاجل التخلص بل ارشده الى الاستثناء لان ارشاده طريق [illegible] سهل الثاني انه لو
جاز الاستثناء المنفصل لما ثبت الاقرارات والطلاق والعتق لعدم الجزم بثبوت شيء منها لجواز الاستثناء المنفصل الثالث
لو صح الاستثناء المنفصل لم يعلم صدق خبر ولا كذبه اصلا لامكان الاستثناء بعد حين والثالث ظاهر الفساد قال قالوا
عم والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعده ان شاء الله قلنا يحمل على السكوت العارض لما تقدم قالوا سأله اليهود
عن لبث اهل الكهف فقال غدا احيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله فقال ان شاء الله قلنا يحمل على ان شاء الله وقول ابن عباس متاول بما تقدم او بالتبع المأمور به اقول

شرط الاتصال

القائلون بجواز الاستثناء المنفصل احتجوا بثلاثة اوجه الاول انه صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعد زمان
ان شاء الله اجاب بان السكوت يحتمل ان يكون لعارض لا يخل بالاتصال كما ذكر ويحتمل ان يكون لغيره فيحمل على الاول
جمعا بين الدليلين الثاني ان اليهود سألوه عن لبث اهل الكهف فقال غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله فانقطع
عنه الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله
الى ما يجري [illegible] وهو قوله غدا اجيبكم اجاب بانه يحتمل ان يكون الحاقه بقوله ولا تقولن ويحتمل ان يكون متعلقا
بمحذوف اي افعل ان شاء الله فيحمل على الثاني جمعا بين الدليلين الثالث انه لو لم يصح الاستثناء المنفصل لما قال ابن عباس
بصحته لانه في فصاحته [illegible] وترجمان القرآن اجاب بان قول ابن عباس متاول بما تقدم وهو جواز الانفصال
بالنية المتصلة بالمأمور به يعني انه يجوز الانفصال في الاستثناء المأمور به وهو الاستثناء بمشيئة الله قال مسألة
الاستثناء المستغرق باطل بالاتفاق والاكثر على جواز المساوي والاكثر والحنابلة والقاضي منعوها وقال بعضهم والقاضي
ايضا منعوا الاكثر خاصة وقيل ان كان العدد صريحا لنا ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
والغاوون اكثر بدليل وما اكثر الناس والمساوي اولى كلكم جائع الا من اطعمته وايضا فان فقهاء الامصار على انه لو
قال عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم والواحد [illegible] اقول الاستثناء اما ان يكون مستغرقا للمستثنى
منه او اكثر من الباقي او مساويا له او اقل منه والاول باطل بالاتفاق ومثاله ان يقال له علي عشرة الا عشرة والرابع جائز
بالاتفاق ومثاله ان يقال علي عشرة الا اربعة والثاني والثالث مختلف فيهما والاكثرون على جوازهما مثال الاول
علي عشرة الا ستة او خمسة وذهب الحنابلة والقاضي اولا الى منعهما وقال بعض الاصوليين والقاضي اخرا يمنع الجواز
في الاكثر خاصة دون المساوي وقيل ان كان العدد صريحا لم يجز استثناء الاكثر خاصة مثل قول القائل علي عشرة الا تسعة
وان لم يكن العدد صريحا جاز استثناء الاكثر ايضا مثل خذ هذه الدراهم الا ما في الكيس الفلاني وكان ما في
الكيس اكثر من الباقي واختار المصنف المذهب الاول واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انه لو لم يجز استثناء الاكثر لما وقع
في القرآن واللازم باطل لانه تعالى قال ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانه قد استثنى الغاوين من
العباد والغاوون اكثر من الباقي لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واذا جاز استثناء الاكثر فالمساوي
اولى لان الاكثر يشتمل على المساوي والزيادة وهذا ليس بحجة على من منع جواز استثناء الاكثر في العدد الصريح قيل هذا
ليس بحجة مطلقا لانه انما يكون حجة لو كان من الاستثناء الجنس وليس كذلك لان الغاوين ليسوا داخلين في العباد
لان العباد هم المؤمنون المخلصون اجيب بانا لا نسلم ان الغاوين ليسوا من جنس العباد لان العباد جمع محلى
بالمخلصين [illegible] التقوى والعباد بالمخلصين فان قيل اضافة العباد بالمخلصين للمدح لا للتخصيص اجيب
بان الاصل في التوصيف التخصيص فلو حمل التوصيف على المدح يلزم خلاف الاصل من وجهين احدهما الاستثناء المنقطع
والثاني التوصيف للمدح الثاني انه لو لم يجز استثناء الاكثر لما وقع في استعمال العرب واللازم باطل لان العرب
يقولون كلكم جائع الا من اطعمته مع كون المطعم اكثر الجماعة وهذا ايضا ليس بحجة على القائل بعدم جواز استثناء

العشرة [illegible]

للاكثر في العدد الصريح ان الشيء اتفق فقهاء الامصار على انه لو قال له علي عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم واحد ولولا
ظهور جواز استثناء الاكثر لما اتفقوا عليه لان عادتهم ان لا يتفقوا على غير الظاهر **قال** الا قل منع الدليل منعه
لما الف واجيب بالمنع لان الاسناد بعد الاخراج ولو سلم فالدليل منتج قالوا عشرة الا تسعة ونصف وثلث درهم
سفيه ركيك واجيب بان استقباحه لا لمنع صحته كعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين **اقول** القائلون بجواز
استثناء الاقل دون المساوي والاكثر احتجوا بوجهين الاول ان مقتضى الدليل منع الاستثناء مطلقا لانه انكار بعد اقرار
خالفنا الدليل في الاقل بسبب لم يوجد في الاكثر والمساوي وهو كونه في معرض النسيان وعدم الالتفات اليه
بخلاف المساوي والاكثر فيبقى الدليل على اصالته في المساوي والاكثر والجواب انا لا نسلم انه انكار بعد اقرار لان الاقرار
انما يتقرر بعد الاسناد دون الاخراج قبل الاسناد والثاني انه لو جاز استثناء الاكثر لم يستقبح عشرة الا تسعة
ونصف وثلث درهم والتالي باطل اجاب بان استقباحه لا لمنع صحته كعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين
دانقا فانه يستقبح مع انه صحيح بالاتفاق **قال** مسئلة الاستثناء بعد جمل بالواو قال الشافعي للجميع والحنفية
للاخيرة والغزالي والقاضي بالوقف والشريف بالاشتراك ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاولى فللاخيرة مثل ان يختلفا
نوعا او اسما وليس الثاني ضمير الاول او كان غرض من كل غير الاخر فللجميع والا فالوقف ان ظهر الاتصال فللجميع والا فللاخيرة
للجميع والا فالوقف **اقول** اختلفوا في ان الاستثناء الواقع بعد جمل متعاطفة بالواو هل يعود الى الجميع او الى الاخيرة
منها فقال الشافعي يعود الى الجميع وقال الحنفية يعود الى الاخيرة وقال الغزالي والقاضي بالوقف وقال الشريف
بالاشتراك اي يكون الاستثناء مشتركا بين كونه عائدا الى الجميع وبين كونه عائدا الى الاخيرة وقال ابو الحسين ان تبين
الاضراب عن الجملة الاولى فللاخيرة والا فللجميع ويعرف الاضراب باختلاف الجملتين بالنوع بان يكون احديهما طلبا والاخرى
خبرا مثل اكرم العلماء والقوم بنو تميم الا الطوال او باختلافهما اسما وان يكون اسم الجملة الثانية ضمير الاسم الجملة
الاولى مثل اكرم بني تميم واجلس بني خالد الا الطوال فان اسم الثانية ليس ضمير الاسم الاولى او تكون الجملتان
او باختلافهما حكما ولا يكون الجملتان مشتركين في غرض نحو اكرم بني تميم واستأجر بني تميم الا الضعفاء فان كانت
الجملتان مشتركتين في غرض نحو اكرم الضيف وتصدق على الفقراء الا الفاسق فانها اشتركا في غرض وهو الحمد
والمدح وعند المصنف انه ان ظهر بقرينة ان الجملة الاخيرة منقطعة عما قبلها فللاخيرة وان ظهر انها متصلة بما قبلها فللجميع وان
لم يظهر شيء منها فالوقف **قال** ان فيه العطف يصير المتعدد كالمفرد واجيب بان ذلك في المفردات
قالوا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع واجيب بانه شرط وان الحق به فقياس
وان سلم فالفرق ان الشرط مقدر تقديره وان سلم فللقرينة الاتصال قالوا لو قال علي عشرة الا دوا لكل صالحا
فلنا لغير قرينة الاتصال ولو سلم فللطول مع امكان الاكتفاء بالجميع قالوا صالح فالبعض تحكم كالعام قلنا صالح حتمه
لا يوجب ظهوره فيه كالجمع المنكر قالوا لو قال علي خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع قلنا مفردات والنص للاستغراق **اقول**
احتج القائلون بعود الاستثناء الى الجميع بوجوه الاول ان العطف يصير الامور المتعددة كالامر الواحد وعود الاستثناء الى الجملة الاخيرة

بحث

يوجب عدم الاستقلال في الجمل المعطوفة بعضها على بعض اجاب بان العطف في المفردات يوجب الاتحاد واما العطف
في الجمل فلا يوجب ذلك وهذا محل النزاع فيه الثاني انه لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ثم قال بعد الجمل ان شاء الله
يعود الى الجميع بالاتفاق فكذا ما نحن فيه بجامع الصدر اجاب بان قوله ان شاء الله شرط لا استثناء فلا يلزم من عود
الشرط الى الجميع عود الاستثناء اليه وان الحق الاستثناء بالشرط بالجامع بينهما كان قياسا في اللغة وهو غير صحيح ولئن سلم
جواز القياس في اللغة فالفرق بينهما ثابت فان الشرط وان كان متأخرا لفظا فهو متقدم تقديرا بخلاف الاستثناء
فلا يجوز عود الشرط الى الجميع لتقدمه ولا يجوز عود الاستثناء الى الجميع لتأخره وليس من عدم الفرق بينهما فلا بد من
تقضا لانه هاهنا انما عاد الى الجميع لقرينة دالة على اتصال الاخيرة بما قبلها وذلك القرينة هي الحيز الثالث ان الجمل
المتعاطفة بالواو قد يحتاج كل واحدة منها الى الاستثناء فلو لم يكن الاستثناء عائدا الى الجميع لكان تكرار الاستثناء
مستهجنا والتالي باطل لانه لو كرر الاستثناء لكان مستهجنا لانه لو قيل ان سرق زيد فاضربه الا ان يتوب واشرب زيدا
فاقذفه الا ان يتوب او زنا زيد فاضربه الا ان يتوب كان مستهجنا عند اهل اللغة اجاب بان تكرار الاستثناء انما
يكون مستهجنا عند وجود قرينة دالة على اتصال الجمل بعضها بالبعض اما عند عدم قرينة الاتصال فلا نسلم ان التكرار
مستهجن ولو سلم ان تكرار الاستثناء مستهجن مطلقا اي وجد قرينة الاتصال او لم يوجد لكن الاستهجان انما يكون لطول الكلام
مع امكان رعاية الاختصار بان يقول بعد الجمل الا كذا انه الجميع الرابع الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعاطفة بالواو يصلح
عوده الى الكل كما يصلح عوده الى البعض والعود الى البعض تحكم لان العود الى البعض دون بعض ترجيح بلا مرجح
كالعام اجاب بان صلاحيته الاستثناء للعود الى الجميع لا يوجب ظهوره في الاستثناء العود الى الكل كالجمع المنكر فانه
يصلح ان يكون للكل والا فرد مع انه غير ظاهر فيه فيحمل القائل الاول يعود البعض لا انه لمجرد الصلوح للكل بل لتعذر الحمل
على البعض فانه لما صلح للكل والبعض وتعذر الحمل على البعض بعينه الكل احتياطا للابراء لا لظهور فيه وبين
الجمع المنكر كما عرفت انه لا تعذر فيه بل الجواب منع التحكم عند الحمل على البعض اذ العود الى الاخيرة راجح لانه اقرب
والمتقدم وان كان راجحا بالسبق لكن الاقرب ارجح الخامس لو قال له علي خمسة وخمسة الا ستة يعود الاستثناء الى الكل
بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه دفعا للاشتراك والمجاز اجاب اولا بان هذا غير محل النزاع لان الكلام في الاستثناء
الواقع بعد جمل متعاطفة بالواو وهاهنا قد وقع الاستثناء بعد المفردات وثانيا بانه انما يعود الاستثناء هاهنا الى الصدر
الى الكل للتعذر ولانه لو حمل على الاخيرة لم يستقم لانه يلزم الاستغراق بخلاف محل النزاع فانه لم يتعذر العود الى الاخيرة
قال الحنفية القرب لم يرجح الى الخلاف انما قلنا الدليل وهو عدم الدخول ولذلك عاد الى الاخيرة في قالوا على عشر
الا اربعة الا اثنين الا خمسة فليس العطف والاضافي ليس والاضافة للمتعدد فكان الا قرب اولى ولو تعدد تعين الاول
حمل عشر الا اثنين الا اثنين قالوا الثانية حائل كالسكوت قلنا الجمع غير الحائل لو اقرحكم الاولى بعين ولزم مشكوك
قلنا لا يعين مع الجواز للجميع واليها بالاخرة لولا كالجواز بالدليل قالوا انما ترجح لعدم الاستقلال فيتقيد بالاقل
وما يليه هو المحقق قلنا يجوز ان يكون وصفه للجميع كالموقوف ذلك **اقول** احتج المخصص الاستثناء بالجملة الاخيرة بوجوه

الاول آية القذف وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك فان الاستثناء فيها يعود الى الجملة الاخيرة ولا يعود
الى الكل لانه لم يعد الى الجلد اتفاقا فيجب ان يكون في الكل كذلك وبه لا يلزم الاشتراك والمجاز اجاب بان عدم العود
الى الجلد لدليل وهو ان الجلد حق الادمي والتوبة لا اثر لها في اسقاط حق الادمي والدليل على ان عدم العود
الى الجلد لدليل لا لان الاستثناء مختص بالجملة الاخيرة انه عاد الى غير الجملة الاولى المتضمنة لحق الادمي وهو قوله
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الثاني لو قال له علي عشرة الا اربعة الا اثنين يعود الى
الاخيرة فقط فيجب ان يعود في الكل الى الاخيرة دفعا للاشتراك والمجاز اجاب بان النزاع انما هو في الجمل
المتعاطفة ولا عطف هاهنا ولا جمل لانها مفردات وايضا انما اختص الاستثناء في هذه الصورة بالاخير
لتعذر عوده الى الجميع لانه لو عاد الى الاول ايضا يلزم ان يكون هو والاستثناء الثاني وعدمه على السواء وذكر
الاستثناء لغوا فينتقض الحكم الذي تعلق به فيلزم ان يخرج الاثنين من الاربعة الواقعة بعد الاستثناء الاول
والاثنين من الجملة الاولى فالمخرج من الجملة الاولى اربعة ويلزم من الاستثناء الاول الاربعة فيوجد الاستثناء
الثاني لا فائدة فيه ولما تعذر العود الى الجميع وكان الاخير اقرب حمل عليه لان العود الى الاقرب اولى
الثالث ان الجملة الثانية حايلة بين الجملة الاولى والاستثناء فيكون الجملة الثانية مانعة لعود الاستثناء الى الجملة
الاولى كالسكوت اجاب بان هذا انما يصح ان لو لم يكن الجميع بمنزلة جملة واحدة الرابع حكم الجملة الاولى
متيقن وما اوجب الاستثناء الرفع بالنسبة الى الجملة الاولى مشكوك والشك لا يعارض اليقين اجاب بانا لا نسلم
ان حكم الاولى متيقن لانه يحتمل رفع حكم الجميع بالاستثناء ولا يتيقن مع احتمال النقيض وايضا ان كان هذا مانعا
عن عوده الى الجملة الاولى فهو مانع عن عوده الى الاخيرة لجواز عود الاستثناء الى الجملة الاولى دون الاخيرة بدليل فح
يكون رفع حكم الاخيرة بالاستثناء مشكوكا وثبوت حكمها متيقنا والمتيقن لا يرفع بالمشكوك قيل على الجواب الاول
مراد المستدل ان الجملة الاولى التي هي مقتضية لحكمها ثابتة بيقين والاستثناء لا يرفعه بيقين فيثبت الحكم لتحقق
المقتضي وانتفاء المانع وعلى الجواب الثاني ان المانع بالنسبة الى الاخيرة متحقق اذ الاستثناء لا بد له من جملة يعود
اليها والاخيرة متعينة لقربها الخامس ان الاستثناء غير مستقل فالضرورة داعية الى [illegible] اليه فما كان
يرجع الى الجميع فهو باطل اذ لا ضرورة لان الضرورة تندفع بعوده الى احدى الجملتين فيتقيد بالاقل الذي هو العود
الى احديهما وما يليه اي الجملة الاخيرة هو متعين للعود اليه لانه اقرب اليه ولا قرب لغيره اجاب بانه يجوز
ان يضع الواضع صورة تعدد الجمل الاستثناء الواقع بعدها للعود الى الجميع وح لا يتعين العود الى الاخيرة
فقط كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع فانه ح لا يعود الى الاخيرة فقط بالاتفاق ولقائل ان يقول وضع الاستثناء
للجميع محتمل وثبوت حكم الجملة الاولى ظاهر والمحتمل لا يرفع الظاهر قال القايل بالاشتراك حسن الاستفهام مطلقا
للجهل بحقيقته او لرفع الاحتمال فلو صح الاطلاق [illegible] علم الاشتراك اقول القايل

يكون

يكون الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعاطفة بالواو مشتركا بين عوده الى الاخيرة والى الجميع احتج بوجهين الاول ان حسن الاستفهام
عن المتكلم عن ارادة العود الى الاخيرة او الى الجميع وهو دليل الاشتراك اجاب بان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك
لجواز ان يكون الاستفهام للجهل بحقيقته اي لعدم العلم بخصوص الحقيقي والمجازي فيستفهم ليعلم وايضا يجوز ان يكون الاستفهام
لرفع الاحتمال فانه وان كان حقيقة في احدهما لكنه يحتمل ان يكون في الاخر مجازا الثاني انه يصح اطلاق
الاستثناء وارادة العود الى الجميع والى الاخيرة والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما فيكون مشتركا اجاب
بان الاشتراك خلاف الاصل فيحمل على كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والمجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه
خير من الاشتراك **قال** مسئلة الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه لنا النقل وايضا لو لم يكن
لم يكن لا اله الا الله توحيدا **اقول** اتفق الجمهور على ان الاستثناء من الاثبات نفي واما الاستثناء من النفي فقد اختلفوا فيه
فقال الشافعي رضي الله عنه انه اثبات وذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى انه ليس باثبات واختار المصنف مذهب الشافعي واحتج
عليه بوجهين الاول النقل فان ائمة اللغة نقلوا ان الاستثناء من النفي اثبات الثاني انه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا
لم يكن لا اله الا الله توحيدا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان النفي الوارد على الاله نفي جميع الالهة وعلى السكوت عن
ثبوت الاله لم يثبت [illegible] فلا يكون توحيدا **قال** قالوا لو كان للزوم من لا علم الا بحيوة
ولا صلوة الا بطهور ثبوت العلم والصلوة بمجردهما قلنا ليس مخرجا من الصلوة والعلم فان احتاره بعد من لا صلوة
الا بطهور [illegible] لا يلزم من وجود الشرط المشروط [illegible] المنفي [illegible] مثل
[illegible] الصفات المعتبرة [illegible] ان الغرض المبالغة [illegible]
انه اكدها والقول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه **اقول** احتج الحنفية رحمهم الله بانه
لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لزم من قولنا لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور ثبوت العلم والصلوة بمجرد حصول الحيوة
والطهور لانه استثناء من النفي والتالي باطل لان العلم لا يتحقق بالحيوة لان الحيوة حاصلة للحيوانات بدون العلم وكذا الصلوة
لا يتحقق بالطهور وحده لجواز انتفاء شرط اخر اجاب بان تقدير الاستثناء ان اجري على ظاهره من غير تقدير فلا يكون
استثناء من الجنس لان المستثنى من غير جنس المستثنى منه لان الاستثناء في الجنس والحيوة والطهور ليسا من جنس العلم والصلوة
فلا يكون محل النزاع لان النزاع وقع في الاستثناء من الجنس وان لم يجر على ظاهره بل قدر امر اخر فاما ان يقدر على انه لا علم
الا علم بحيوة ولا صلوة الا صلوة بطهور او يقدر على انه لا علم يثبت بوجه الا بحيوة ولا صلوة تصح بوجه الا بطهور فان
اختار التقدير الاول لم يتوجه النقض لانه ح يطرد القول بان الاستثناء من النفي اثبات وان اختار التقدير الثاني يكون معناه
ان العلم مشروط بالحيوة والصلوة مشروطة بالطهارة ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط وفيه نظر فانه على التقدير
الاول لا يلزم الاطراد لعدم ثبوت الصلوة عند وجود الطهارة وعدم ثبوت العلم عند وجود الحيوة لجواز انتفاء شرط اخر وعلى
التقدير الثاني يكون الجواب مغيرا لما استدل به الخصم فان الدليل الذي استدل به الخصم لم يتعرض للاعدام وجود الحيوة
في هذه الصورة ثم قال المصنف بعد الجواب عن اشكال الحنفية انما الاشكال في المنفي [illegible] مثل لا صلوة الا بطهور [illegible]
ما زيد الا قايم لانه [illegible] المنفي [illegible] الصفات المعتبرة يكون التقدير [illegible]

والصفات المعتبرة في وجوبها واستقبال القبلة وستر العورة وغيرها ولا صفة للطهارة وذات [illegible] لا صفة لزيد في الصفات
المعتبرة في كونه زيداً إلا القيام وحينئذ يتوجه الإشكال الأول بأنه يكون مع الأول في جميع الصفات المعتبرة للصلاة وإثبات الطهورية
فيهما ومع الثاني في جميع الصفات المعتبرة في زيدية زيد وإثبات القيام فيهما ولا يستقيم في جميع الصفات المعتبرة [illegible]
بأمرين [illegible] أن المراد بتعميم النوعين المبالغة في تحقق تلك الصفة للموصوف فكأنه قال بالإطلاق لا يعتبر صفة الطهورية للصلاة
فقبل الصلاة [illegible] لا طهور أي الصفة المعتبرة للصلاة هي الطهورية فيكون الغرض حصرها في جميع الصفات المبالغة إثبات تلك
الصفة [illegible] على الحقيقة والثاني أن المراد [illegible] هذا الوصف أكد للأوصاف فإن قيل [illegible] الإشكال الذي أورده المصنف إنما
يتأتى على تقدير كون [illegible] متصلاً [illegible] فإنه يجوز أن يكون منقطعاً أجيب بأن هذا الاستثناء مفرغ [illegible]
للمفرغ متصلاً لأن [illegible] المفرغ من تمام الكلام المتقدم ولا شيء من المنقطع من تمام الكلام المتقدم إذ لا تعلق للمنقطع
بالكلام المتقدم **قال** التخصيص بالشرط الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد
أنه دور على طرف حد السبب وقيل ما يتوقف تأثير المؤثر عليه وأورد على عكسه الحياة في العلم القديم [illegible]
نفيه نفي أمر على غير جهة السببية **أقول** [illegible] في التخصيص بالاستثناء شرع في التخصيص بالشرط قال الغزالي الشرط ما لا يوجد
المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد المشروط عنده أي عند وجود الشرط وأورد على هذا التعريف أنه دور إذ يتوقف معرفة المشروط
على معرفة الشرط [illegible] المشروط في تعريف الشرط فيكون دوراً وأيضاً هذا التعريف غير مطرد لأن جزء السبب لا يوجد
المسبب دونه ولا يلزم أن يوجد المسبب عنده مع أن جزء السبب ليس بشرط وقيل في تعريف الشرط هو ما يتوقف تأثير المؤثر
عليه وأورد على هذا التعريف أنه غير منعكس فإن الحياة القديمة شرط للعلم القديم والعلم ليس من الصفات المؤثرة
[illegible] تحت الحد فإن الحياة ما يتوقف عليه تأثير المؤثر فإن القدرة من الصفات المؤثرة وتأثيرها يتوقف
على الحياة وفيه نظر فإن الحس [illegible] شرط العلم ولم يدخل تحت الحد بهذا الوجه وأيضاً لا نسلم أن القدرة توقف تأثيرها على الحياة
فإن ذات [illegible] كافية في التأثير [illegible] الكامل الشامل وإن كانت لا تنفك عن الحياة وإبطال الطرد بالمؤثر ومؤثر المؤثر
ملغى بأن ذكر تأثير المؤثر يشعر بخروج المؤثر ومؤثر المؤثر فإن المؤثر لا يتوقف في تأثيره على نفسه ولا على مؤثره بل يتوقف
وجوده على مؤثره ثم قال المصنف والأولى أن يقال في حد الشرط ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية أي على
وجه لا يكون سبباً لوجوده ولا داخلاً فيه فقوله ما يستلزم نفيه نفي أمر كالجنس لكونه مشتركاً بين الشرط والسبب وجزء السبب
والمانع [illegible] ويخرج عنه السبب وجزؤه ويدخل تحت الحد شرط الحكم وشرط السبب **قال** وهو عقلي كالحياة
للعلم وشرعي كالطهارة ولغوي مثل إن دخلت الدار [illegible] وهو في السببية أغلب [illegible] استعمل في الشرط الذي لم يبق
للمسبب سواه فلذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة مثل أكرم بني تميم إن دخلوا فيقصره الشرط على الداخلين **أقول** الشرط
ينقسم إلى عقلي وشرعي ولغوي لأنه إما أن يحكم العقل بشرطيته أولا الأول هو الشرط العقلي كالحياة للعلم فإن العقل
يحكم بانتفاء العلم عند انتفاء الحياة ولا يحكم بوجود العلم عند وجود الحياة والثاني إما أن يكون الشرع قد حكم بشرطيته أولا
الأول هو الشرط الشرعي كالطهارة للصلاة والثاني اللغوي مثل إن دخلت الدار فأنت طالق فإن دخول الدار ليس شرطاً
لوقوع الطلاق شرعاً ولا عقلاً بل [illegible] الشروط التي وضعها أهل اللغة وصيغة الشرط اللغوي إن المخففة وإذا ومن وما

ومهما

ومهما وحيثما وإذما وأينما والشرط اللغوي أغلب استعماله في السببية العقلية نحو إذا طلعت الشمس فالعالم مضيء والشرعية
نحو إن كنتم جنباً فاطهروا فإن طلوع الشمس سبب لضوء العالم عقلاً والجنابة سبب لوجوب التطهير شرعاً وإنما استعمل
الشرط اللغوي في الشرط الذي لم يبق للمسبب شرط آخر سواه أي استعماله في الشرط [illegible] نحو إن تأتني أكرمك فإن الإتيان شرط
لم يبق للإكرام سواه لأنه أفاد [illegible] الشرط اللغوي عليه علم أن أسباب الإكرام حاصلة ولكن توقف على حصول الإتيان فقوله
فلذلك أي ولأجل أن الشرط مخصص يخرج به أي بالشرط من الكلام ما لولاه أي الشرط لدخل فيه لغة وذلك نحو أكرم بني تميم إن دخلوا
الدار فإن الشرط يقصر الإكرام على الداخلين من بني تميم ويخرج منه غير الداخلين ولولا الشرط لعم الإكرام وقوله لغة
ليدخل فيه مثل قول [illegible] أبداً إن قدر [illegible] لأن حالة عدم القدرة معلومة الخروج بدليل العقل من غير الشرط لكن خروجها
عنه عقلاً لا ينافي دخولها فيه لغة فيصدق في مثل هذه الصورة لولا الشرط لدخل فيه قيل قوله فلذلك أي ولأجل أن الشرط
ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية يخرج به ما لولاه لدخل فيه لغة وهو غير بعيد عن الصواب لأنه لولا شرط
الدخول لعم الإكرام لكن لما تحقق شرط الدخول خرج غير الداخلين من المأمورين بإكرامهم [illegible] وإنما أشكل
على أن الشرط اللغوي قد يستعمل في السبب الواقع [illegible] ولكن بشرط أن يحصل السبب عند حصول الوجود ما يتوقف عليه سوى
الشرط المذكور نحو إن تأتني أكرمك فإن الإتيان ليس سبباً للإكرام لا شرعاً ولا عقلاً ولكن دخل عليه الشرط اللغوي فعلم أن الأسباب
الموجبة للإكرام حاصلة لكن يتوقف على حصول الإتيان ثم قال فلذلك يخرج ما لولاه لدخل إلا أن المدخول عليه أداة
الشرط [illegible] ليس بسبب بل [illegible] شرط [illegible] يخرج ما لولاه لدخل الوجود [illegible] الموجبة فإنه لو قيل أكرم بني تميم واقتصر
عليه لكان غير الداخل أيضاً مأموراً بإكرامه قوله لدخل لغة أي الوضع اللغوي يقتضي الدخول وإن كان [illegible]
اللغة [illegible] فإنه [illegible] ليس ببعيد **قال** وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى البدل [illegible] كل منها مع الجزاء
كذلك فيكون تسعة والشرط كالاستثناء في الاتصال وفي تعقبه الجمل [illegible] حسنه بعض [illegible] مثل [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible]
[illegible] **أقول** الشرط قد يتحد مثل إن دخل زيد الدار وقد يتعدد إما على سبيل الجمع مثل إن دخل
الدار والسوق وإما على سبيل البدل مثل إن دخل الدار أو السوق فيكون ثلاثة وكذا الجزاء في هذه الثلاثة إما أن يكون جزاء متحداً مثل
فأكرمه أو متعدداً إما على سبيل الجمع مثل أكرمه وأعطه أو على سبيل البدل نحو أكرمه أو أعطه فيكون الأقسام تسعة والشرط
كالاستثناء في الاتصال لفظاً وفي حكمه وأيضاً الشرط كالاستثناء في تعقبه الجمل إذا وقع الشرط عقيب جمل متعاطفة بالواو
يعود إلى الكل عند الشافعي وعند المصنف التفصيل الذي اختاره في الاستثناء ونقل عن أبي حنيفة أن الشرط الواقع عقيب
الجمل المتعاطفة بالواو يعود إلى الجميع ففرق أبو حنيفة بين الشرط والاستثناء بعود الشرط إلى الجميع وعود الاستثناء إلى
[illegible] والفرق [illegible] الاستثناء متأخر والشرط وإن تأخر لفظاً فهو متقدم معنى واعلم أن قول الفقهاء [illegible] إن دخلت الدار
[illegible] الجزاء [illegible] مراعاة لتقدم الشرط [illegible] والقسم [illegible] مبتدأ [illegible] ثم قال المصنف
إن عنوا أن المتقدم ليس بجزاء للشرط في اللفظ فمسلم وإن عنوا أنه ليس بجزاء للشرط لا لفظاً ولا معنى فهو عناد لأن [illegible] الإكرام

بتوقف على الأوصاف فيما فرعنه من حيث المعنى فيكون جزءا منه والجواب أنه لما كان المستقل إن لم يكن تاما مستقلا من حيث اللفظ
دون المعنى وعند الشافعية فيما إن شايبته بالاستقلال من حيث اللفظ فحكم بكونه جزءا وشافعية عدم الاستقلال من حيث
المعنى فحكم بأن الجزء المحذوف لكونه مذكورا من حيث المعنى قال التخصيص بالصفة مثل أكرم بني تميم الطوال وهي كالاستثناء
في العود على متعدد أقول في أقسام التخصيص بالمتصل التخصيص بالصفة مثل أكرم بني تميم الطوال وحكمه حكم الاستثناء إذا
وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو في عودها إلى الجميع أو إلى الأخيرة قال الغاية مثل أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا فيقصر
على غير الداخلين كالصفة وقد يكون هو والمقيد بها متحدين ومتعددين كالشرط وهي كالاستثناء في العود على المتعدد أقول
الخامس من أقسام التخصيص بالمتصل التخصيص بالغاية وصيغتها إلى وحتى وحكم ما بعدها يخالف حكم ما قبلها مثل أكرم بني تميم
إلى أن يدخلوا فيقتصر الإكرام على غير الداخلين كالصفة وقد يكون الغاية والمغيا أي المقيد بها متحدين مثل أكرم بني تميم إلى
أن يدخلوا وقد يكون متعددين إما على سبيل الجمع مثل أكرم بني تميم وأعطهم إلى أن يدخلوا ويقوموا أو على سبيل
البدل مثل أكرم بني تميم وأعطهم إلى أن يدخلوا أو يقوموا وقد يكون أحدهما متحدا والآخر متعددا فيكون فيه أقسام تسعة
كالشرط ويعرف أمثلتها بالأقسام ما مر والغاية كالاستثناء في العود إلى الجميع أو إلى الأخيرة إذا وقعت بعد جمل
متعاطفة بالواو والخلاف فيها كالخلاف فيه قال التخصيص بالمنفصل يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق
كل شيء ولله على الناس حج البيت خروج الأطفال بالعقل أقول لما فرغ من أنواع التخصيص بالمتصل شرع
في أقسام المنفصل وهو الدليل العقلي والحسي والنقلي القطعي والنقلي الظني وابتدأ بالتخصيص بالعقل وهو مذهب الجمهور
أي أن الدليل العقلي يخصص وخالفهم شذوذ من الناس واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجهين الأول أن قوله تعالى
الله خالق كل شيء يفيد العموم بحسب اللغة لأن الشيء يتناول الواجب والممكن والممتنع والدليل العقلي يمنع أن يكون الواجب
والممتنع مخلوقين فيكون الدليل العقلي مخصصا للعموم الثاني قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فإن قوله على الناس
يفيد وجوب الحج على كل فرد من أفراد الإنسان لأن الناس يتناول جميع أفراد الإنسان لأن اللام فيه للاستغراق والعقل يمنع وجوب
الحج على الصبيان والمجانين لعدم تمكنهما من معرفة الوجوب فيكون العقل مخصصا للعموم قال قالوا لو كان تخصيصا
لصحت الإرادة لغة قلنا التخصيص للمفرد وما نسب إليه مانع وهو معنى التخصيص قالوا لو كان مخصصا لكان
متأخرا لأنه بيان قلنا لكان بيانا ذاتا قالوا لو جاز به لجاز النسخ قلنا النسخ على التفسيرين محجوب عن نظر العقل
قالوا تعارضا قلنا فيجب تأويله بالمحتمل أقول احتج الشذوذ بأربعة وجوه الأول لو كان منع العقل مخلوقية
الواجب والممتنع وتعلق وجوب الحج بالمجانين والصبيان تخصيصا للآيتين لكان يصح لغة إرادة الواجب والممتنع من لفظ
كل شيء وإرادة الصبيان والمجانين من قوله على الناس لغة والتالي باطل لأن المتكلم لا يريد بلفظ دلالته على ما هو مخالف
لصريح العقل بيان الملازمة أن التخصيص إخراج ما يتناوله اللفظ وما يتناوله اللفظ تصح إرادته منه أجاب بمنع
انتفاء التالي فإن التخصيص للمفرد وهي الإرادة متحققة بالنسبة إلى المفرد وهو كل شيء في الآية الأولى والناس
في الآية الثانية وما نسب إليه المفرد في الآية الأولى من إرادة الواجب والممتنع وما نسب إليه المفرد في الآية

أنه مانع وإرادة الصبيان والمجانين منه بحكم العقل بالتخصيص الثاني أن دليل العقل لو كان مخصصا للعام لكان متأخرا
عن العام والتالي باطل لأن دليل العقل متقدم على الخطاب بيان الملازمة أن دليل العقل يكون بيانا لأن التخصيص بيان
والبيان متأخر عن المبين أجاب بأن دليل العقل متأخر عن العام من حيث هو بيان ويتقدم عليه بحسب الذات الثالث
أنه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة أن التخصيص بيان لعدم شمول
الحكم كالنسخ أجاب بمنع الملازمة بالفرق بين المقيس والمقيس عليه وذلك لأن النسخ محجوب عن نظر العقل سواء
فسر بانتهاء الحكم الشرعي أو برفعه كما سيأتي لأن العقل لا يستقل بإدراكهما بخلاف التخصيص بالعقل فإن
العقل يقطع بأن الواجب غير مخلوق الرابع أن العام مقتض لإثبات الحكم والعقل دافع له فيقع التعارض بينهما
وليس العمل بأحدهما أولى من العمل بالآخر قلنا لما كان أحدهما دافعا والمقتضي [illegible] وجب تأويل العام بأن يحمل على
أن بعض ما يتناوله اللفظ غير مراد وذلك لأنه لا سبيل إلى الجمع بينهما ولا إلى إلغائهما والعقل لا يقبل التأويل والعام يقبل
تأويله فيكون جمعا بين الدليلين قال مسألة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لنا وهو العام والخاص إن كان الخاص
متأخرا وإلا فالعام ناسخ فإن جهل تساقطا لنا وأولات الأحمال مخصص لقوله والذين يتوفون وكذلك والمحصنات
من الذين مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات وأيضا لا يبطل القاطع بالمحتمل أقول يجوز تخصيص الكتاب العام
بالكتاب الخاص سواء كان الخاص متأخرا أو متقدما وهو المختار عند المصنف ومنع طائفة تخصيص الكتاب بالكتاب وذهب
أبو حنيفة رحمه الله والقاضي وإمام الحرمين إلى أنه يجوز تخصيص الكتاب العام بالكتاب الخاص إذا كان الخاص متأخرا
وأما إذا كان العام متأخرا فهو ناسخ للخاص وإن جهل التاريخ تساقطا احتج المصنف على ما ذهب إليه المختار بوجهين
أحدهما وقوع تخصيص الكتاب العام بالخاص المتقدم فإن قوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن مخصص
لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا وأيضا قوله والمحصنات
من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن الثاني
أن العام فيما عدا الخاص في القطع لأن دلالة العام على ما يدل عليه الخاص ليس مقطوعا به لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص
فإنه مقطوع به لكونه نصا والقاطع لا يبطل بالمحتمل قال قالوا إذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل
زيدا فالثاني ناسخ قلنا التخصيص أولى لأنه أغلب ولا رفع فيه كالمتأخر الخاص قالوا على خلاف قوله لتبين للناس قلنا
[illegible] بالكلية والحق أنه المبين بالكتاب والسنة قالوا [illegible] على الناسخ قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس
كنا نأخذ بالأحدث قلنا يحمل على غير المخصص جمعا بين الأدلة أقول القائلون بأن العام المتأخر لا يخصص بالخاص المتقدم
احتجوا بأربعة وجوه الأول أن العام المتأخر بمنزلة التنصيص على الأفراد لأنه إذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتلوا المشركين
فإنه بمنزلة قوله لا تقتل زيدا المشرك ولا فلانا المشرك ولا عمرا المشرك ولا شك أن هذا ناسخ لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو
بمنزلته أجاب بأن قوله لا تقتلوا المشركين يحتمل التخصيص بخلاف صورة التنصيص على الأفراد وإذا احتمل التخصيص
واحتمل النسخ فالحمل على التخصيص أولى لأن التخصيص أكثر وقوعا من النسخ ولأن التخصيص لا رفع فيه للحكم كالمتأخر

تنزيل الوجه الثاني أنهما إذا تعارضا يجب العمل بالقاطع أي الخاص دون المحتمل أي العام

يتوقف على الذكر فيما قبله من حيث المعنى فيكون جزء من وجه والجواب ما كان المقدم ابي اكرم مثلا مستقل من حيث اللفظ دون المعنى وعند الشافعية فبان شابهت بالاستقلال من حيث اللفظ فحكم بكونه جزء او شابهت عدم الاستقلال من حيث المعنى فحكم بان الجزء محذوف لكونه مذكورا من حيث المعنى **قال** التخصيص بالصفة مثل اكرم بني تميم الطوال وهي كالاستثناء في العود على متعدد **اقول** في اقسام التخصيص بالمتصل التخصيص بالصفة مثل اكرم بني تميم الطوال وحكمها حكم الاستثناء اذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو في عودها الى الجميع او الى الاخيرة **قال** الغاية مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فيعود على الداخلين كالصفة وقد يكون هي والمقيد بها متحدين ومتعددين كالشرط وهي كالاستثناء في العود على المتعدد **اقول** الخامس من اقسام التخصيص بالمتصل التخصيص بالغاية وصيغتها الى وحتى وحكم ما بعدها يخالف حكم ما قبلها مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فتقصر الاكرام على غير الداخلين كالصفة وقد يكون الغاية والمغيا اي المقيد بها متحدين مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا وقد يكون متعددين كالشرط على سبيل الجمع مثل اكرم بني تميم واعطهم الى ان يدخلوا ويقوموا او على سبيل البدل مثل اكرم بني تميم واعطهم الى ان يدخلوا او يقوموا وقد يكون احدهما متحدا والاخر متعددا فيكون تسعة اقسام كالشرط ويعرف امثلة تسعة اقسام مما مر والغاية كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخيرة اذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو والخلاف فيها كالخلاف فيه **قال** التخصيص بالمنفصل مسائل يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شيء ولله على الناس حج البيت فخروج الصبيان بالعقل **اقول** لما فرغ من انواع التخصيص المتصل شرع في اقسام المنفصل وهو الدليل العقلي والحسي والنقلي القطعي والنقلي الظني وابتدأ بالتخصيص بالعقل ومذهب الجمهور ايضا ان الدليل العقلي يخصص وخالفهم شذوذ من الناس واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجهين الاول ان قوله تعالى الله خالق كل شيء يفيد العموم بحسب اللغة لان الشيء يتناول الواجب والممكن والممتنع والدليل العقلي يمنع ان يكون الواجب والممتنع مخلوقين فيكون الدليل العقلي مخصصا للعموم الثاني قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان قوله على الناس يفيد وجوب الحج على كل من يطلق عليه انسان لان الناس يتناول جميع افراد الانسان لان اللام فيه للاستغراق والعقل يمنع وجوب الحج على الصبيان والمجانين لعدم تمكنهما من معرفة الوجوب فيكون العقل مخصصا للعموم **قال** قالوا لو كان تخصيصا لصح ان يراد لغة قلنا التخصيص للمفرد وهذا نسبة الى ما هو موضوع للخصوص قالوا لو كان مخصصا لكان متأخرا لانه بيان قلنا الكان بيانا فاتيانه لا ذاته قالوا لو جاز لجاز النسخ قلنا النسخ على المشهور محجوب عن نظر العقل قالوا تعارضا قلنا فيجب تاويل المحتمل **اقول** احتج الشذوذ بأربعة وجوه الاول لو كان منع العقل مخلوقية الواجب والممتنع وتعلق وجوب الحج بالمجانين والصبيان تخصيصا للآيتين لكانت ارادة الواجب والممتنع في كل شيء وارادة الصبيان والمجانين من قوله تعالى على الناس لغة والتالي باطل لان المتكلم لا يريد بلفظ دلالته على ما هو مخالف لصريح العقل بيان الملازمة ان التخصيص اخراج ما يتناوله اللفظ وما يتناوله اللفظ يجوز ارادته منه اجاب عن الاول بان التخصيص للمفرد وهو ما يراد تحققه بالنسبة الى المفرد وهو كل شيء في الآية الاولى والناس في الآية الثانية وما نسب اليه للمفرد في الآية الاولى وهي ما يراد الواجب والممتنع منه وما نسب الى المفرد في الآية

حاشية: ان التخصيص للمفرد العام اعني لفظ الطفل الى ما نسب الله المذكور لفظ الصالح الا ما ذكره والمطابق بالعقل انما وقع بانفراده لا بالنظر الى ما نسب اليه ارادة الجميع اعني وجوب الحج ما كان عاما ... الناس من تلك النسبة والجمع للتخصيص ... له قبل

انه قائم وارادة الصبيان والمجانين منه فحكم العقل بالتخصيص الثاني ان دليل العقل لو كان مخصصا للعام لكان متأخرا عن العام والتالي باطل لان دليل العقل متقدم على الخطاب بيان الملازمة ان دليل العقل يكون بيانا لان التخصيص بيان والبيان يتأخر عن المبين اجاب بان دليل العقل متأخر عن العام من حيث هو بيان وان تقدم عليه بحسب الذات الثالث انه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان التخصيص بيان لعدم شمول الحكم كالنسخ اجاب بمنع الملازمة بالفرق بين المقيس والمقيس عليه وذلك لان النسخ محجوب عن نظر العقل سواء فسر بانتهاء الحكم الشرعي او برفعه كما سيأتي لان العقل لا يستقل بادراكهما بخلاف التخصيص بالعقل فان العقل يقطع بان الواجب غير مخلوق الرابع ان العام مقتض لاثبات الحكم والعقل نافي له فيقع التعارض بينهما وليس العمل باحدهما اولى من العمل بالآخر قلنا لما كان احدهما دافعا للمقتضى لا دوجب تاويل العام بما هو محتمل ... ان يعضد ما يتناول اللفظ غير مراد وذلك لانه لا سبيل الى الجمع بينهما ولا الى رفعهما والعقل لا يقبل التأويل والعام يقبل فوجب تأويله ... يكون ... الدليل ... تخصيص الكتاب بالكتاب ... بحسه والعام ... ان كان الخاص ... مخصص لقوله والذين يتوفون ... ذلك والمحصنات ... يبطل القاطع بالمختار **اقول** يجوز تخصيص الكتاب العام ... عند المصنف ومنع طائفة تخصيص الكتاب بالكتاب ... الكتاب العام بالكتاب الخاص اذا كان الخاص متأخرا ... تساقطا احتج المصنف على المختار بوجهين ... والاولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص ... يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وايضا قوله والمحصنات ... مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مع تأخر ... الخاص ليس مقطوعا به لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص ... قالوا ... لا يعمل ... وكأنه قال لا تعمل ... فيه ... الخاص قالوا على خلاف ... مسائل ... استبعاد ما لو قال ... **اقول** القائلون بان العام المتأخر لا يخصص بالخاص المتقدم ... الافراد لانه اذا قال اقتلوا المشركين ثم قال لا تقتلوا ... المشركين ولا اشكال ان هذا ناسخ لعموم اقتلوا ... التخصيص على الكل ... الافراد ... الا العمل ... تخصيص ... النسخ ولان التخصيص لا رفع فيه للحكم كالمتأخر

حاشية في الهامش: تخصيص بالدليل العقلي ... ان كان ... نفي الحكم ... مطلقا ... يدل على ان ... مدلوله ...

حاشية: فيه الوجه الثاني انهما اذا تعارضا ... العمل بالقاطع اي الخاص دون المحتمل اي العام

ورقة ملصقة: قوله وسائر ... لما فرغ من الاحكام الخاصة بكل من الكتاب والسنة والاجماع ذكر المشتركات وهي اما ثلاثية اي يشترك فيها الثلاثة المذكورة وهي السند والمتن واما ثنائية اي يشترك فيها الكتاب والسنة دون الاجماع وهو النسخ فلنذكر اولا السند وعرفه بانه الاخبار عن طريق المتن اي طريق ثبوته بان يخبر عن المتن تارة بالتواتر والاحاد ومن معناه اي ويسمى المتن بعد ذكر الاوامر والنواهي وغيرها فالخبر الذي يتضمنه التعريف هو المخصوص الصيغة والمعنى يطلق الخبر على الاشارة كقولهم تخبرني العينان ما القلب كاتمه وعلى صيغة مخصوصة كزيد قائم وعلى المعنى القائم بالنفس وعلى الاخير من حقيقة كما يقع كلامه فان معناه انه قول صيغة صيغة مخصوصة وكذا معناه معنى مخصوص **قيل** هل اطلاق الصيغة على الخبر ليس بصحيح لاختصاصها بالمفردات لانها الهيئة العارضة للمفرد وفيه منع لاطلاقهم الصيغة على المركبات كقولهم صيغة افعل قد جاء لمعان

بتوقف على الذوات لنا فرعنه من حيث المعنى فيكون جزءاً منه والجواب لما كان المتقدم اي الموصول جملة مستقلة من حيث اللفظ دون المعنى روعيت الشائبتان فمن اي شائبة الاستقلال من حيث اللفظ فحكم بكونه جزءاً او شائبة عدم الاستقلال من حيث المعنى فحكم بان الجزاء محذوف لكونه مدلولاً عليه من حيث المعنى **قال** التخصيص بالصفة مثل اكرم بني تميم الطوال وهي كالاستثناء في العود على متعدد **اقول** فاقسام التخصيص بالمتصل التخصيص بالصفة مثل اكرم بني تميم الطوال وحكمها حكم الاستثناء اذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو في عودها الى الجميع او الى الاخيرة **قال** الغاية مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فيقصر على غير الداخلين كالصفة وقد يكون هي والمقيد بها متحدين ومتعددين كالشرط وهي كالاستثناء في العود على المتعدد **اقول** الرابع من اقسام التخصيص بالمتصل التخصيص بالغاية وصيغتها الى وحتى وحكم ما بعدها يخالف حكم ما قبلها مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فيقصر الاكرام على غير الداخلين كالصفة وقد يكون الغاية والمغيا اي المقيد بها متحدين مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا وقد يكونان متعددين اما على سبيل الجمع مثل اكرم بني تميم واعطهم الى ان يدخلوا ويقوموا او على سبيل البدل مثل اكرم بني تميم واعطهم الى ان يدخلوا او يقوموا وقد يكون احدهما متحداً والآخر متعدداً فيكون في الاقسام تسعة كالشرط ويعرف امثلة باقية الاقسام مما مر والغاية كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخيرة اذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو والخلاف فيها كالخلاف فيه **قال** التخصيص بالمنفصل يجوز التخصيص بالعقل مثل الله خالق كل شيء ولله على الناس حج البيت فخروج من لا يقدر بالعقل **اقول** لما فرغ من انواع التخصيص بالمتصل شرع في اقسام المنفصل وهو الدليل العقلي والحسي والنقلي القطعي والنقلي الظني وابتدأ بالتخصيص بالعقل ومذهب الجمهور انه يجوز التخصيص بالعقل ايا ان الدليل العقلي يخصص وخالف فيه شذوذ من الناس واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجهين الاول ان قوله تعالى الله خالق كل شيء يفيد العموم بحسب اللغة لان الشيء يتناول الواجب والممكن والممتنع والدليل العقلي يمنع ان يكون الواجب والممتنع مخلوقين فيكون الدليل العقلي مخصصاً للعموم الثاني قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان قوله على الناس يفيد وجوب الحج على كل من هو انسان لان الناس يتناول جميع افراد الانسان لان اللام فيه للاستغراق والعقل يمنع وجوب الحج على الصبيان والمجانين لعدم تمكنهما من معرفة الوجوب فيكون العقل مخصصاً للعموم **قال** قالوا لو كان تخصيصاً لصح ارادته لغة قلنا التخصيص للمفرد وهاهنا مانع وهو منع التخصيص قالوا لو كان تخصيصاً لكان متأخراً لانه بيان قلنا الكلام فيها قاله يا ارادة قالوا لو تعارضا لكان النسخ قلنا النسخ على المتقدمين محجوج عن نظر العقل قالوا تعارضا قلنا فمحمول بالمختار **اقول** احتج الشذوذ بوجهين الاول لو كان منع العقل مخلوقية الواجب والممتنع وتعلق وجوب الحج بالمجانين والصبيان تخصيصاً للآيتين المذكورتين لصح ارادة الواجب والممتنع من قوله تعالى كل شيء وارادة الصبيان والمجانين من قوله تعالى على الناس لغة والتالي باطل لان المتكلم لا يريد بلفظ دلالته على ما هو مخالف لصريح العقل بيان الملازمة ان التخصيص اخراج ما يتناوله اللفظ وما يتناوله اللفظ يصح ارادته منه اجاب عن الثاني بان التخصيص للمفرد وهي الارادة متحققة بالنسبة الى المفرد وهو كل شيء لانه دال وضعاً والناس في الآية الثانية وما نسب اليه المفرد في الآية الاولى وهو خالق وارادة الواجب والممتنع منه وما نسب الى المفرد في الآية

حكم ان التخصيص للطفل لنقطة انه اعني اللفظ العام المطلق انتساب الله الملكف اللفظ الصالح والمطلق بالجعل انما وقع للفظ الاول لا بانفراده اعني الحج ما كان انتساب ارادة الجميع من اللفظ التخصيص الناس اعني وجوب لما كان ملكاً عاماً قبل النسبة وما بعد النسبة له قبل

ب

انه مانع وارادة الصبيان والمجانين منه محال العقل بالتخصيص الثاني ان دليل العقل لو كان مخصصاً للعام لكان متأخراً عن العام والتالي باطل لان دليل العقل متقدم على الخطاب بيان الملازمة ان دليل العقل يكون بياناً لان التخصيص بيان والبيان متأخر عن المبين اجاب بان دليل العقل متأخر عن العام من حيث هو بيان ويتقدم عليه بحسب الذات الثالث انه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان التخصيص بيان لعدم نفوذ الحكم كالنسخ اجاب بمنع الملازمة بالفرق بين المعتبر والمقيس عليه وذلك لان النسخ مجحود عن نظر العقل سواء فسر بانتهاء الحكم الشرعي او برفعه كما سيأتي لان العقل لا يستبد بالوصل بينهما بخلاف التخصيص بالعقل فان العقل يقطع بان الواجب غير مخلوق الرابع العام مقتض لاثبات الحكم والعقل رافع له فيقع التعارض بينهما [illegible] ... اذا الوارد بالاخرى قلنا لا كان احدهما رافعاً للمقتضي لا ذو جهتين وبل العام ما هو محتمل ... [illegible] فيهما والعقل لا يقبل الثاني وبل والعام يقبل في جهته [illegible] ... ص الكتاب بالكتاب لبسه والعام وبلا اهام ان كان الخاص [illegible] ... ه حال مخصص لقوله والذين يتوفون وكذلك والمحصنات [illegible] ... سقط التعارض بالمختار **اقول** يجوز تخصيص الكتاب العام [illegible] ... المختار عند المصنف ومنع طائفة تخصيص الكتاب بالكتاب ودهب [illegible] ... ص الكتاب العام بالكتاب الخاص اذا كان الخاص متأخراً [illegible] ... التاريخ تساقطا احتج المصنف رحمه الله على المختار بوجهين [illegible] ... قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص [illegible] ... يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا او ايضا قوله تعالى والمحصنات [illegible] ... مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مع تأخر [illegible] ... الخاص ليس مقطوعاً به لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص [illegible] ... **قال** لو اراد الله تعالى الا بعد المشركين وكانه قال لا تعد [illegible] ... ولا رفع فيه كالمتأخر الخاص قالوا على الخلاف من السنن قلنا [illegible] ... السنن يستدعي التأخر قلنا استبعادهما لو ان فالا ابن عباس [illegible] ... ص للاول **اقول** القائلون بان العام المتأخر لا يخصص بالخاص المتقدم [illegible] ... على الافراد لانه اذا قال اقتلوا المشركين ثم قال لا تقتلوا المشركين فانه بمنزلة قولنا لا تقتل زيداً المشرك ولا عمراً المشرك ولا ثم المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله اقتلوا زيداً المشرك فاما هو بمنزلته اجاب بان قوله لا تقتلوا المشركين يحتمل التخصيص بخلاف صورة التنصيص على كل واحد من الافراد وادا احتمل التخصيص واحتمل النسخ فالحمل على التخصيص اولى لان التخصيص اكثر وقوعاً من النسخ ولان التخصيص لا رفع فيه للحكم كالنسخ قالوا خبر

قال افضل المحققين مولانا عضد الدين دام ظله يبحث عن الكتاب والسنة والاجماع باعتبار ما يختص بكل واحد من المباحث ثم ان الثلاثة تشترك في السند والمتن فالمتن ما يتضمنه الثلاثة من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر وآحاد مقبول او مردود ولا شك ان الطريق الى الشيء مقدم عليه طبعاً فقدمه وضعاً

ابن المقتضي ... الاحكام ... ذو الحيثية ... الاخبار لا يقطع ... [illegible]

نزنه الوجه الثاني وهو المعقول انها اذا تعارضا ... العقل بالقاطع اي الخاص دون الخبر اي العام

الخاص بخلاف النسخ فإن فيه رفع الحكم ولأن التخصيص لا يبطل العام بالكلية والنسخ يبطل العام بالكلية والجمع
بين الدليلين ولو بوجه أولى من إلغاء أحدهما وهو دليل المنع من تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا أن القول بتخصيص الكتاب
بالكتاب على خلاف قوله تعالى لتبين للناس لأنه يدل على أن الرسول عليه السلام هو المبين لكل القرآن فلو كان الكتاب مخصصا
للكتاب يلزم أن يكون المبين غيره وإذا كان غير الرسول مبينا يلزم أن لا يكون الرسول مبينا لامتناع تحصيل الحاصل
فيلزم المخالفة وهو باطل أجاب بالمعارضة فإن قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء يدل على أن القرآن
مبين لكل شيء فلو كان القرآن مبينا بغيره يلزم أن لا يكون ذلك الغير مبينا بالقرآن وإلا يلزم الدور وإذا لم يكن ذلك الغير مبينا
بالقرآن يلزم المخالفة ولما كان الجواب بالمعارضة جدليا لم يقتصر المصنف عليه وذكر ما هو الحق وهو أن الرسول عليه السلام
هو المبين لكن مبينه قد يكون بالكتاب وقد يكون بالسنة وكون الرسول عليه السلام مبينا لا ينافي كون الكتاب مبينا لأن البيان
كما يجوز أن ينسب إلى الرسول يجوز أن ينسب إلى الكتاب الذي يبين الرسول به الثالث لو كان الخاص المتقدم مخصصا للعام
يلزم أن يكون بيانا قبل العام لأن البيان يستدعي تأخره عن المبين والتالي باطل لأنه خلاف المفروض أجاب بأنا لا نسلم أن
البيان يستدعي تأخره عن المبين بل غاية ما فيه أنه يستبعد تقدمه وذلك الاستبعاد لا يوجب عدم الجواز الرابع أن العام
المتأخر إذا حدث والخاص المتقدم والأخذ بالأحدث واجب لقول ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث أجاب
بأنا نحمل العام الأحدث الذي يجب الأخذ به على غير المخصص جمعا بين الأدلة فإن الدليل المتقدم يستدعي تقديم الخاص
المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل يستدعي تقديم العام المتأخر فيحمل على غير المخصص **قال** مسألة يجوز تخصيص
السنة بالسنة لما مر فإن ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر وهي كالتي قبلها **أقول**
يجوز تخصيص السنة بالسنة والدليل على الجواز الوقوع فإن قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة مخصص
لقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وهذه المسألة كالمسألة التي قبلها في الخلاف وفي إقامة الدليل والطريق …
دلائلهم بما ذكرنا من الجواب **قال** مسألة يجوز تخصيص السنة بالقرآن لما مر … وأيضا لا … القاطع بالمحتمل **أقول**
يجوز تخصيص السنة بالقرآن خلافا للبعض والدليل على جواز التخصيص من وجهين أحدهما قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء وكلام الرسول عليه السلام شيء فيدخل تحت العموم فيلزم أن يكون القرآن مخصصا للسنة الثاني أن القرآن الخاص قاطع
من جهة المتن ومن حيث الدلالة والعام إذا كان من السنة محتمل من حيث الدلالة فيكون القرآن مخصصا لها لأن القاطع لا يبطل
بالمحتمل **قال** قالوا لتبين للناس قد تقدم **أقول** القائلون بعدم جواز تخصيص السنة بالكتاب قالوا السنة مبينة لعمومها
لقوله تعالى لتبين للناس فلو كان … لها يلزم أن يكون مبينا للمبينة وهو باطل والجواب ما تقدم وهو أن المبين هو الرسول
إما بالكتاب أو بالسنة ولا منافاة بين كون الرسول مبينا وبين كون القرآن مبينا **قال** مسألة يجوز تخصيص القرآن بخبر
الواحد وقال … … … … … … إن خص بمنفصل العاضي
بالوقف لنا أنهم خصصوا وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ويوصيكم الله بقوله لا يرث القاتل ولا الكافر
من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الأنبياء لا نورث وأوردوا أن كان … حملوا التخصيص بالإجماع … قلنا دليل

الكتابه

قلنا أجمعوا على التخصيص **أقول** يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة بالاتفاق وأما تخصيص الكتاب بخبر الواحد
فقد اختلف فيه فذهب الأئمة الأربعة أعني الشافعي وأبا حنيفة ومالكا وأحمد إلى جوازه ومنع بعض الأصوليين
وقال عيسى بن أبان إن خص الكتاب بدليل قطعي جاز تخصيصه بخبر الواحد وإلا فلا وقال الكرخي إن خص بدليل منفصل
جاز تخصيصه بخبر الواحد وإلا فلا واختار القاضي التوقف واحتج المصنف على مذهب الأئمة الأربعة بأنه لو لم يجز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فظاهرة وأما انتفاء التالي فلأن الصحابة أجمعوا على أن قوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها مخصص
لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وأيضا أجمعوا على أن قوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر وقوله عليه السلام نحن معاشر
الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة مخصص لقوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين وأورد على هذا الدليل
بأن الصحابة إن أجمعوا على تخصيص الآيتين فالمخصص الإجماع لا خبر الواحد والإجماع وإن لم يجمعوا على تخصيصهما فلا دليل على
تخصيصهما إذ الدليل هو الإجماع وقد انتفى أجاب بأنهم أجمعوا على تخصيص الآيتين بخبر الواحد لا على تخصيص تلك العمومات
مطلقا فيكون المخصص خبر الواحد لا الإجماع لأن كون خبر الواحد مخصصا إنما هو بالإجماع **قال** قالوا رد عمر حديث
فاطمة بنت قيس أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله أسكنوهن وقال كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة
لا ندري أصدقت أم كذبت قلنا لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندري أصدقت أم كذبت قالوا العام قطعي والخبر ظني
وزاد ابن أبان والكرخي لم يضعف بالتجوز قلنا التخصيص في الدلالة وهي ظنية فالجمع أولى **أقول** القائلون بعدم جواز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد قالوا إن عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس عن النبي عليه السلام وهو أنه لم يجعل للمطلقة سكنى ولا نفقة مع أن
ذلك الحديث مخصص لقوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم وقال عمر كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة فلو كان خبر الواحد مخصصا
للكتاب لما رده ولم يقل كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة أجاب بأن عمر رضي الله عنه ما رد خبر فاطمة بنت قيس لكونه مخصصا للكتاب
بل لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندري أصدقت أم كذبت فلا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد الذي لم يظن صدقه عدم
تخصيصه بخبر الواحد المظنون صدقه وقالوا أيضا العام لكونه كتابا قطعي والخاص لكونه خبر الواحد ظني والظني لا يتقدم
على القطعي وزاد عيسى بن أبان على هذا الدليل قيدا … العام الذي لم يخصص بدليل قاطع قطعي ولم يضعف قطعه بالتجوز لأنه لم
يخصص بقطعي وخبر الواحد ظني فلا يتقدم على القطعي وقال الكرخي أيضا العام الذي لم يخصص بمنفصل قطعي لم يضعف قطعه بالتجوز
لأنه لم يخصص بمنفصل فلا يتقدم الظني عليه أجاب عن الجميع بأن التخصيص في دلالة العام لا في متنه ودلالته على أفراده
ظنية فيجوز تخصيصه بالخبر المظنون لأن الجمع بين الدليلين ولو بوجه أولى **قال** العام كلاهما قطعي من وجه فوجب الوقف
قلنا الجمع أولى **أقول** قال القاضي كل واحد من العام والخاص قطعي من وجه ظني من وجه أما الكتاب فمن حيث المتن قطعي ومن حيث الدلالة
ظني لكونه عاما وأما خبر الواحد فمن حيث الدلالة قطعي لكونه خاصا ومن حيث المتن ظني فلا ترجيح لأحدهما على الآخر فوجب التوقف
أجاب بأنا على تقدير تخصيص الكتاب بخبر الواحد يلزم الجمع بين الدليلين وعلى تقدير التوقف يلزم الترك
لهما والجمع بين الدليلين أولى **قال** مسألة الإجماع مخصص القرآن والسنة كتنصيف آية القذف على العبد ولو عملوا بخلاف
نص تضمن ناسخا **أقول** اتفقوا على أن الإجماع يخصص القرآن والسنة لأن الإجماع خصص آية القذف بالإجماع فإن حد العبد فيه

كقولهم ما فعلوا المشركين … إنه خص بقولهم حتى يعطوا … بالجزية حال … الكرخي بأنه إن خص بدليل منفصل جاز … والأعلا … … … الأعلا …

لام

القنق نصف حد الاحرار ولو علم العبد الاجماع على خلاف نص لا يلزم ان اجماعهم ناسخ لانه لا النص بل الناسخ هو الدليل الذي
تضمنه الاجماع وهو مستند الاجماع والاجماع دليل عليه وتخصيص الاجماع كذلك بان الدليل الذي تضمنه الاجماع هو
المخصص والاجماع دليل عليه **قال** مسئلة العام يخص بالمفهوم ان قيل به مثل في الانعام الزكوة مع في الغنم السائمة زكوة
للجمع بين الدليلين فان قيل العام اقوى قلنا معارضه قلنا الجمع اولى كما تقدم **اقول** العام يخص بالمفهوم ان قيل به سواء كان
مفهوم الموافقة كما لو قال السيد لعبده اضرب كل من دخل الدار ثم قال لا تقل لزيد اف فانه يدل على تحريم ضرب زيد
واخراجه عن العموم نظرا الى مفهوم الموافقة او كان مفهوم المخالفة ومثل له كما في الانعام زكوة في الغنم السائمة زكوة فانه
يخصص العموم باخراج الغنم المعلوفة نظرا الى مفهوم المخالفة وانما خصص العام بالمفهوم ان قيل به جمعا بين الدليلين فان
قيل العام اقوى لكونه دالا بحسب المنطوق فيكون راجحا والمرجوح لا يعارض الراجح فلا تخصصه اجيب بان العام وان كان
راجحا من حيث المنطوق الا انه مرجوح لعموم دلالته وخصوص دلالة المفهوم والاولى ان يكون الجمع بينهما اولى لان الجمع بين الدليلين اولى
قال مسئلة فعله عم يخصص العموم كما لو قال الوصال او استقبال الكعبة للحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل فان تبين
خاص فليس وان ثبت ... فالمختار تخصيصه به وان ثبت الحكم بقوله الفعل او العصر او بالتاسي قالوا الفعل
او الخصوص قلنا الكلام في التعين **اقول** اذا فعل الرسول عم فعلا مخالفا للعام كان ذلك الفعل مخصصا لذلك العام عن
الرسول عم كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم او استقبال القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة
حرام على كل مسلم ثم وصل الرسول عم صوم يوم بيوم واستقبل القبلة في قضاء الحاجة وكشف العورة فان ثبت وجوب
اتباع الامة في ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول اتبعوني في الوصال او في الاستقبال لقضاء الحاجة
او في كشف العورة يكون ذلك الدليل الخاص ناسخا للعام المتقدم ... الا ان يمكن الجمع بينهما
في بعض الاحوال فانه يكون مخصصا للعام السابق لا ناسخا لانه روى انه عم استقبل في قضاء
الحاجة في البنيان وقوله لا تستقبلوا القبلة يعم البنيان وغيره فيحمل النهي بالصحراء وكذا لو قال
لا تكشفوا العورة وكشفها في خلوة وان كان الدليل الدال على اتباع الامة في ذلك الفعل عاما
مثل قوله تعالى فاتبعوه فاختلفوا فيه على ثلثة مذاهب الاول تخصيص دليل الاتباع بالعام
السابق اي يبقى الحرمة على الامة في ذلك الفعل وتخصيصه في الاتباع وهو المختار عند المصنف الثاني العمل
بالموافق الفعل اي ... الاتباع الثالث التوقف واحتج المصنف على المذهب الاول بان تخصيص دليل الاتباع
اولى لكونه جمعا بين الدليلين لان دليل الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص عنه ذلك الفعل يبقى معمولا به
في البقية قيل على هذا الدليل بان العمل بالفعل اولى لان الفعل خاص بالرسول عم والعام المتقدم شامل
له وللامة والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى واجيب بان التعارض بين العام السابق والعام الذي هو دليل
الاتباع لا التعارض بين الفعل الخاص والعام السابق **قال** مسئلة الجمهور اذا علم عليه بفعل مخالف ولم
ينكر كان مخصصا للفاعل فان تبين معنى حمل عليه موافقه بالقياس او بحكمي على الواحد ... سكوته دليل

الجواز فان لم يتبين فالمختار لا يتعدى لتعذر دليل **اقول** اذا فعل واحد فعلا مخالفا للعام وعلم الرسول عم
بذلك الفعل ولم ينكر كان ذلك الفعل الذي يجوزه الرسول عم مخصصا للعام بالنسبة الى فاعل ذلك الفعل لان سكوت
الرسول عم مع العلم به دليل جواز ذلك الفعل فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حمل على ذلك الفاعل من فعله
اي من يوجد فيه المعنى المجوز لذلك الفعل اما بالقياس او بقوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة اللهم الا ان يوجد
ذلك المعنى في جميع صور العام فانه يكون ناسخا للعام لو قلنا انه يجوز النسخ بالقياس وان لم يتبين معنى يوجب جواز
ذلك الفعل فالمختار انه لا يتعدى جواز ذلك الفعل عن الفاعل الى غيره لتعذر دليل التعدي اما القياس فلعدم المعنى
الموجب للجواز واما الحديث فلانه يوجب بطلان العام بالكلية فالاولى ان يجمع بين الادلة بان يخص العام فيحمل على
غير الفاعل ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث يحمل على الصور التي يتبين فيها المعنى الموجب للجواز **قال**
مسئلة الجمهور ان مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي خلافا للحنفية والحنابلة لنا ليس بحجة **اقول** اذا كان
مذهب الصحابي مخالفا للعام لا يكون مخصصا للعام ولو كان الصحابي الذي مذهبه مخالف للعام ... مثل ابي هريرة
في ولوغ الكلب فانه خالف الحديث العام وهو قوله عم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فاغسلوه سبعا احديهن بالتراب
لان مذهبه انه يغسل ثلثا احديهن بالتراب وذهب الحنفية والحنابلة الى ان مذهب الصحابي يخصص العام واختار
المصنف الاول واحتج عليه بان العام حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة لما سنذكره فلا يكون مخصصا **قال**
قالوا يستلزم دليلا والا كان فاسقا فيجب الجمع قلنا يستلزم دليلا في ظنه فلا يجب لغيره اتباعه قالوا لو كان
ظنيا لبينه قلنا لو كان قطعيا لبينه والقاطع لا يخفى على غيره والقاطع يحمل الصحابي على مخالفة العموم بالاتفاق **اقول**
القائلون بان مذهب الصحابي يخصص العام احتجوا بوجهين الاول ان مذهب الصحابي يستلزم دليلا والا كان مخالفا لظاهر
العموم من غير دليل فيكون فاسقا وهو باطل بالاتفاق وح يكون ذلك الدليل مخصصا للعام اجاب بان مذهبه يستلزم
دليلا في ظنه لان مخالفة العام انما يكون فسقا اذا لم يكن مخالفة لدليل في ظنه ولا يجب لغير ذلك الصحابي
متابعته في ظنه الثاني لو كان مخالفة الصحابي للعام لا بد ان يكون لدليل قطعي لانه لو كان ظنيا لبينه لينظر فيه غيره والقطعي يخصص
العام اجاب عنه بالمعارضة من ثلثة وجوه الاول لو كان الدليل قطعيا لبينه ليصير اليه غيره والثاني ظ لانه لو
بينه لاشتهر كمذهبه الثاني انه لو كان قطعيا لم يخف على غيره لان القطعي منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع
والاصل شيء منها الثالث انه لو كان قطعيا لم يحمل الصحابي على مخالفة بالاتفاق **قال** مسئلة الجمهور ان العادة
في تناول بعض خاص ليست بمخصصة خلافا للحنفية مثل حرمت الربوا في الطعام وعادتهم تناول البر لنا ان اللفظ عام
لغة وعرفا ولا مخصص قالوا يخصص **اقول** الجمهور ذهبوا الى ان عادة المكلفين في تناول بعض خاص من ... ليس
بمخصص للعام عادة تخصيص ... ذلك البعض المتناول مثل ما اذا قال الرسول عم حرمت الربوا في الطعام وعادتهم تناول
البر فانه لا يختص الطعام بالبر وذهب الحنفية الى ان العادة تخصص العموم واختار المصنف الاول واحتج عليه
بان لفظ الطعام عام بنفسه لغة وعرفا لان اهل اللغة واهل العرف يطلقون الطعام على البر وغيره من المطعوم

عم وهو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة

... بالاتفاق

ولا مخصص فيكون باقيا على عمومه عملا بالموجب السالم عن معارضة المانع. قال: قالوا يخصص في كتخصيص الدابة
بالعرف والنقد بالغالب، قلنا: إن غلب الاسم عليه كالدابة اختص به، وإن غلب استعماله والفرض فيه، قالوا: لو قال
اشتر لي لحما والعادة تناول الضأن لم يفهم سواه، قلنا: تلك فيه قرينة المطلق والكلام في العموم. أقول: احتج
الحنفية بوجهين: تخصيص الطعام بالبر بسبب عادة التناول كما تخصص الدابة بذوات الحوافر والنقد في البيع
بالنقد الغالب في البلد بسبب عرف الاستعمال. أجاب بأن لفظ الطعام إن غلب في البر استعماله يخصص به كالدابة والنقد
فإنهما لما غلب استعمالهما في ذوات الحوافر والنقد الغالب في البلد اختصا بهما بخلاف غلبة تناول البر فإنها لا تؤثر
إلا في اللفظ [illegible] يختص به والكلام المفروض في غلبة التناول لا في غلبة الاستعمال. الثاني: أنه لو قال السيد لعبده اشتر
لي لحما والعادة تناول لحم الضأن لم يفهم عرفا سوى لحم الضأن فيكون عادة التناول مخصصة. أجاب بأن
ما ذكرتم مطلق والعادة قرينة موجبة لحمل المطلق على المقيد وكلامنا في العموم والإطلاق، وحمل لفظ المطلق
على سائر المقيدات إنما يتقيد بسبب قرينة صرف العام عن بعض أفراده بسبب تلك القرينة لأن دلالة المطلق
على المقيدات دلالة الجزء على الكل ودلالة العام على أفراده دلالة الكل على أجزائه [illegible]. قال: مسألة
الجمهور إذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص خلافا لأبي ثور، مثل: أيما إهاب دبغ فقد طهر، مع قوله في شاة ميمونة: دباغها
طهورها. لنا: لا تعارض فيعمل بهما. قالوا: المفهوم يخصص العموم. قلنا: مفهوم اللقب مردود. أقول: إذا وافق الخاص
حكم العام فلا تخصيص للعموم خلافا لأبي ثور، مثل قوله عليه السلام: أيما إهاب دبغ فقد طهر، مع قوله في شاة ميمونة: دباغها
طهورها، فخاص موافق في حكم قوله: أيما إهاب دبغ فقد طهر، وهو عام، والدليل على أنه لا يكون مخصصا أنه لا يكون الخاص
معارضا للعام لتوافق حكمهما فيعمل بهما لأن العمل بالدليلين [illegible]. احتج أبو ثور بأن المفهوم يخصص العموم،
وتخصيص جلد شاة ميمونة بالحكم يدل على نفي الحكم عن سائر الجلود بحسب المفهوم فيكون مفهوم الخاص مخصصا للعموم.
أجاب بأن حكم التطهير بالدباغ المضاف إلى جلد شاة ميمونة يكون من باب تعليق الحكم بالاسم، ومفهوم الاسم ليس بحجة.
قال: مسألة رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص [illegible] وأبو الحسين تخصيص، وقيل بالوقف. مثل: والمطلقات
ثم وبعولتهن أحق بردهن. لنا: لفظان فلا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر. أقول: إذا ورد عقيب العام ضمير يرجع إلى البعض فإنه
لا يكون مخصصا لذلك العام، وذهب إمام الحرمين وأبو الحسين البصري إلى أنه تخصيص لذلك العام، وقيل بالوقف. مثال
ذلك قوله تعالى: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، مع قوله: وبعولتهن أحق بردهن، فإن المطلقات عام
يتناول البوائن والرجعيات، والضمير في بعولتهن يرجع إلى بعض أفرادها وهو الرجعيات. واختار المصنف
المذهب الأول واحتج عليه بأن المطلقات والضمير في بعولتهن لفظان، مقتضى الأول إجراؤه على ظاهره
في العموم، ومقتضى الثاني رجوعه إلى الكل كما تقدم، وقد عرض مانع عن رجوع الضمير إلى الكل [illegible] فوجب صرفه
عن ظاهره بعوده إلى البعض بالمجاز، ولا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر، فلم يجب تخصيص العام لعدم المانع
عن إجرائه على العموم. قال: قالوا يلزم مخالفة الضمير. وأجيب بأنه كإعادة الظاهر. أقول: القائلون بالتخصيص
قالوا: يلزم من تخصيص الضمير تخصيص العام وإلا يلزم مخالفة الضمير للظاهر لأنه حينئذ يكون عائدا إلى البعض لا إلى

كلها. أجاب بأنه يجوز مخالفة الضمير للظاهر لأن الضمير كناية عن الظاهر فيكون ذكر الضمير كإعادة الظاهر، وإعادة الظاهر
تتعلق بحكم يختص ببعض [illegible] ولا يوجب تخصيص الظاهر بالنسبة إلى حكم [illegible] فكما جاز مخالفة الظاهر
لنفسه بالنسبة إلى حكمين فكذلك يجوز مخالفة الضمير للظاهر. قال: الوقف لعدم الترجيح. وأجيب بظهور العموم فيهما، فلو
خصصنا الأول خصصناهما، ولو سلم فالظاهر أقوى. أقول: القائلون بالتوقف قالوا: لو لم يخصص العموم يلزم مخالفة ظاهر
الضمير لأن الضمير ظاهر العود إلى كل الأفراد المذكورة، ولو خصص العام يلزم مخالفة ظاهر العام، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر
فيلزم الوقف. أجاب بأنا لا نسلم عدم الترجيح، وذلك لأن العموم ظاهر في المظهر والمضمر، فلو خصصنا العام الظاهر
يلزم تخصيصهما، أي تخصيص العام وتخصيص الضمير، فيلزم مخالفة الظاهر فيهما، ولو لم نخصص العام يلزم مخالفة الظاهر في
الضمير [illegible] إلى البعض المذكور [illegible] تخصيص العام [illegible] مخالفة الظاهر، ولو سلم أنه لا يلزم من تخصيص الظاهر
[illegible] مخالفة ظاهر فقط، لكن مخالفة الظاهر في المظهر أقوى من مخالفته في المضمر لأن الظاهر أقوى دلالة من المضمر لكونه
مستغنيا عن غيره بخلاف المضمر، ومخالفة الظاهر فيما هو أقوى دلالة أشد من مخالفته فيما هو أضعف. قال:
مسألة: الأئمة الأربعة والأشعري وأبو هاشم وأبو الحسين: جواز تخصيص العموم بالقياس. ابن سريج: إن كان جليا.
ابن أبان: إن كان مخصصا. وقيل: إن كان الأصل مخرجا. والجبائي: يقدم العام مطلقا. والقاضي والإمام بالوقف.
المختار: إن ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخصصا خص به، وإلا فالمعتبر القرائن في الوقائع، فإن ظهر ترجيح
خاص بالقياس وإلا فعموم الخبر. لنا: أنها كذلك كالنص الخاص مخصص بالجمع بين الدليلين. أقول: اختلفوا في
جواز تخصيص العام بالقياس، ذهب الأئمة الأربعة أعني الشافعي وأبا حنيفة ومالكا وأحمد والأشعري وأبو هاشم
وأبو الحسين إلى جواز تخصيص العموم بالقياس مطلقا، وذهب ابن سريج إلى جواز تخصيصه بالقياس إن كان القياس جليا
كقياس تحريم [illegible]، وذهب عيسى بن أبان إلى أنه يجوز التخصيص بالقياس إن كان العام مخصصا [illegible]، وقيل يجوز
التخصيص بالقياس إذا كان الأصل المقيس عليه مخرجا من العام. وقال الجبائي: لا يخصص العام بالقياس بل يقدم العام مطلقا.
وقال القاضي وإمام الحرمين بالوقف. والمختار عند المصنف أنه يجوز تخصيص العام بالقياس إذا ثبتت العلة بنص أو إجماع أو
كان أصل القياس مخصصا [illegible] المعتبر القرائن الموجبة للتفاوت [illegible] في آحاد
الوقائع، فإن ظهر ترجيح خاص للقياس يعمل بالقياس [illegible]، وإن لم يظهر ترجيح خاص للقياس يعمل
بعموم الخبر. [illegible] على الجواز أن العلة إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع أو كان [illegible] مخصصا [illegible] كان القياس
كالنص الخاص فيخصص العموم جمعا بين الدليلين [illegible] فإنه [illegible] لأن القياس لكونه
[illegible] على العام [illegible] فيها [illegible] أن يترجح العام عليه
[illegible] المستنبطة [illegible]
[illegible] مخصص [illegible]
القياس الذي تكون علته مستنبطة لا يكون مخصصا للعام لأن العلة المستنبطة [illegible] على العام [illegible] التخصيص أو مرجوحة

او مساوية لا يخصص العام وان لم يلزم ترجيح المرجوح او ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح وان كان سند اجماع
التخصيص بانه قد يكون على تعذيره واحد مخصصا او على تعدده من الا يكون مخصصا ودونه احتمال او اشتراك او نحو ذلك داخل معين
اجاب بالنقض بما اجابوا ان الدليل الاول يطرد في جميع صور التخصيص سواء كان بالقياس او بغيره بان يقال الخاص اذا لم يكن
راجحا على العام في محل التخصيص او مساويا او مرجوحا اذا خرج قد يرجح الخاص على العام في بعض صور القياس في جمع
الدليلين وكذا فيما قبل قوله واستدل بالنقض للدليل الاول على المجال لانه لا يسند الا على الشق الثاني في
المدعي المجاز ووجه ذلك انه لو بطل التخصيص بالقياس على ما مر في محل التخصيص مع انه جواز التخصيص بالعلة
المستنبطة لان تلك العلة لا يجوز ان تكون بانه ينتقض او اجماع وتقاوم الا في محل القسم من دونه بعينه لكن التخصيص بالمستنبط لا يجوز
لما ذكروا الجواب عنه ما مر قال الجبائي لو خص به لزم تقديم الاضعف لما تقدم في خبر الواحد من ان الخبر يجتهد
فيه في امرين لا في واحد لما تقدم وبما ذكر عند ابطال الاحتمال وهذا اعلى الالاولى بالادلة تخصيص الكتاب بالسنة
وبالمفهوم اقول احتج الجبائي على تقديم العام على القياس مطلقا بانه لو خص العام بالقياس لزم ترجيح الضعف
والثاني باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان القياس اضعف لما تقدم من ان الخبر العام يجتهد فيه في امر واحد والقياس يجتهد فيه
في ستة امور وفيما مر في بيان تقديم اهل القياس بالخبر وجوابه ما مر في الجواب المذكور ثمة واجاب ايضا بانا
لا نسلم بطلان تقديم الضعيف بالاتفاق وانما بطلان تقديم الاضعف لو لم يكن عند ابطال الاقوى بالكلية وههنا لم يبطل
الاقوى بالكلية فلزم القياس جمعا بين الدليلين واجاب ايضا بان الدليل المذكور يوجب عدم جواز تخصيص الكتاب بالسنة
لكون السنة اضعف وعدم جواز تخصيص الكتاب والسنة بالمفهوم لكون المفهوم اضعف منهما فيكون الالزام مشتركا قال
واستدل بما في حديث معاذ وتصويبه احيب بانه اخر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع واستدل بان دليل القياس
الاجماع ولا اجماع عند مخالفة العموم واحيب بان المؤثر في محل التخصيص برهان اما النص او الاجماع على الواحد
وما سواهما ان يرجح الخاص وجب اعتباره لان المعتبر كما ذكرنا الرجحان الظني وبعده ونحو ذلك قطعية عند القاضي
لما مر من العمل بالراجح ومرجحات ظنية عند قوم لان الدليل الظاهر يا ظني اقول استدل الجبائي ايضا على عدم
جواز تخصيص العام بالقياس مطلقا بتقرير معاذ فانه اخر القياس عن الكتاب والسنة وصوبه الرسول عليه السلام ولو كان
القياس مخصصا للعام يلزم تقديمه عليهما اجاب بان معاذا اخر السنة عن الكتاب وصوبه الرسول فيكون الكتاب
متقدما على السنة ولم يمنع تقديم الكتاب على السنة الجمع بين عموم الكتاب وتخصيصه بالسنة اذا كانت خاصة فكذا تقديم
الكتاب والسنة على القياس لا يمنع الجمع بين عمومهما وتخصيصهما بالقياس اذا كان خاصا واستدل ايضا بان دليل القياس
هو الاجماع ولا يتحقق الاجماع على جواز القياس اذا كان القياس مخالفا للعموم لان الواقفية لا يجوزون القياس اذا كان
مخالفا للعموم واذا لم يتحقق دليل على جواز القياس لم يكن حجة واذا لم يكن حجة لم يكن مخصصا للعموم لان المخصص لا بد
يوجب ترك مقتضى العام بالنسبة الى محله اجاب بانا لا نسلم ان دليل كل قياس هو الاجماع بل قد يكون نصا وكذلك لان المؤثرة
اي الوصف المنصوص على عليته او المجمع على عليته ان كان في محل التخصيص بالاتفاق لا يخص عن العام بنص يرجحان الى

النص عليه في نا اثر الوصف في الفرع انما هو بالنص وثبوت حكم محل التخصيص في الفرع انما هو بالنص لانه لما نص على علية الوصف
في الاصل او على الحكم منه بحيث الحكم ملغاة فعلم بذلك النص ثبوت الحكم على الواحد حكمي على الجماعة باثر الوصف في الفرع
وكذا اذا خص محل التخصيص بنص في مدة وجدت في محل التخصيص معه وجد في غيره كان ذلك النص المخصص في قوله حكمي
على الواحد توجب تخصيص الصور المساوية لمحل التخصيص معه وجد في غيره كان ذلك النص المخصص بلا واسطة وما سواهما
اي وما سوى العلل المؤثرة ومحل التخصيص اي ترجح الخاص الذي هو القياس وجب اعتباره لان المعتبر الظن فيكون
المعتبر كما ذكرنا هو رجحان الظني وهذا اي سبيل تخصيص العام بالقياس ونحوها التخصيص بخبر الواحد قطعية
عند القاضي لما ثبت من العمل بالراجح ومرجحات ظنية عند قوم لان الدليل الظاهر يدل على ان هذا السبيل ظني اي لان
المخصص في هذه المسائل ظني قال المطلق والمقيد المطلوق ما دل على شائع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل
ونحو لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما اخرج من شائع بوجه كرقبة مؤمنة وما ذكر في التخصيص من متفق
ومختلف ومختار ومزيف جار فيه ويزيد اقول لما فرغ من مباحث العام والخاص عقبهما بالمطلق والمقيد لان المطلق
كالعام والمقيد كالخاص وعرف المطلق بانه ما دل على شائع في جنسه فقوله ما بمنزلة الجنس والمراد منه اللفظ وقوله دال
احترازا عن المهمل وقوله شائع اي لا يكون متعينا بحيث يمتنع صدقه على كثيرين احترز به عن المعارف لكونها متعينة فلم
يخرج عنه المحلى باللام اذا اريد به الماهية وقوله في جنسه اي له افراد مماثلة كل واحد بعد حذف ما به صار فردا
احترز به عن النكرة المستغرقة في سياق النفي لا ثبات مثل كل رجل ونحو وقوع النكرة في سياق النفي لاستغراقها لان
المستغرق لا يكون له افراد مماثلة كل واحد بعد حذف ما به صار فردا واعلم ان هذا الحد يشمل اللفظ الدال على الماهية
من حيث هي والنكرة التي دلت على واحد غير معين لانها ايضا لفظ دال على شائع في جنسه والمقيد بخلاف المطلق وهو
لفظ دال على غير شائع في جنسه وهو يتناول ما دل على معين وما دل على شائع لكن لا في جنسه فيكون العام مقيدا بهذا
التعريف وقد يطلق المقيد على ما اخرج من شائع بوجه كرقبة مؤمنة فانه دال على مفهوم المطلق بوصف زائد عليه وهذا
التقييد لم يخرج رقبة مؤمنة عن معنى التنكير بل هو دال على شائع في جنسه ومقيد بالتقييد
الثاني لانه اخرج من شائع بوجه وكل ما ذكرنا في تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمختار والمزيف جار
في تقييد المطلق ويزيد ههنا مسائل منها حمل المطلق على المقيد قال مسالة اذا ورد مطلق ومقيد فان
اختلف حكمهما مثل اكس واطعم فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه اتفاقا وما ان ظاهرت فاعتق رقبة مع لا تملك رقبة
كافرة فان لم يختلف حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخا وقيل نسخ ان تاخر المقيد
اقول اذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد فلا يخلو اما ان يختلف حكمهما او لا فان اختلف حكمهما فلا يحمل احدهما على الاخر
اصلا بالاتفاق مثل اكس ثوبا من الثياب المصرية واطعم فانه لا يقيد الطعام بتقييد المصرية لعدم المنافاة بينهما الا في صورة
مثل قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مع قوله لا تملك رقبة كافرة فان اخراج منعقد على ان تقييد المنهي عنه بالكافر يوجب تقييد
المامور به بنفي الكفر لان الاعتاق يقتضي الملكية فلو لم يقيد المامور به بنفي الكفر لامتنع الجمع بين النهي عن ملك الكافرة والامر بعتقها

عن المنهي عنه ولذلك قال واضح أن تقييد الرقبة المطلقة بنفي الكفر وإن لم يختلف حكمهما أي حكم المطلق والمقيد فإن كان
موجبهما متحدا وكانا مثبتين مثل قوله في الظهار أعتق رقبة مؤمنة ففيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه يحمل المطلق
على المقيد ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له سواء تقدم المطلق أو تأخر وهو المختار عند المصنف والثاني أنه
يحمل المطلق على المقيد ويكون المقيد نسخا للمطلق إن تأخر المقيد الثالث أنه يحمل المقيد على المطلق **قال**
لنا أنه جمع بينهما فإن العامل بالمقيد عامل بالمطلق وإنما حمله بالعكس وليس بنسخ لأنه لو كان المقيد نسخا لكان التخصيص
نسخا والتالي باطل لأنا لو كان ناسخا للمطلق نسخا **أقول** احتج المصنف على أنه يحمل المطلق على المقيد لا العكس بوجهين أحدهما
أن حمل المطلق على المقيد جمع بين المطلق والمقيد لأن العامل بالمقيد عامل بالمطلق وزيادة والجمع بينهما أولى والثاني أنه لو
عمل بالمقيد يخرج عن عهدة التكليف بيقين لأنه إن كان التكليف بالمقيد فظاهر وإن كان التكليف بالمطلق فقد
أتى بالمطلق وزيادة فيلزم الخروج عن عهدة التكليف بيقين ومن عمل بالمطلق لا يخرج عن عهدة التكليف بيقين لجواز أن
يكون التكليف بالمقيد ومن بيان أن المطلق لا يستلزم ... عن عهدته بيقين واحتج على أن
حمل المطلق على المقيد المتأخر لا يكون نسخا له بل بيانا بوجهين أحدهما أنه لو كان حمل المطلق على المقيد المتأخر نسخا
لكان تخصيص العام نسخا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة أن التقييد نوع من الإطلاق كما أن التخصيص رفع
العموم فإذا كان المقيد ناسخا للمطلق كان الخاص ناسخا للعام الثاني أنه لو كان تأخر المقيد نسخا للمطلق لكان تأخر
المطلق نسخا للمقيد والتالي باطل بيان الملازمة أنه كما أن تأخر المقيد يرفع الإطلاق كذلك تأخر المطلق يرفع
التقييد فلا فرق بينهما **قال** قالوا لو كان بيانا لوجب أن لا يكون رقبة على مؤمنة مجازا وأجيب بأنه لازم لهم
إذا تقدم المقيد والتقييد بالسلامة والتحقيق أن المعنى رقبة من الرقاب فمرجع إلى نوع والتخصيص في تقييدا
أقول القائلون بأن تأخر المقيد عن المطلق نسخ لا بيان احتجوا بأنه لو كان تأخر المقيد عن المطلق بيانا للمطلق لا نسخا
له لوجب أن لا يكون رقبة على مؤمنة مجازا والتالي باطل لأن المجاز خلاف الأصل بيان الملازمة أن المقيد لو كان بيانا للمطلق
لكان المراد بالمطلق هو المقيد وإذا أطلق المطلق وأريد المقيد كان مجازا أجاب بأن هذا الإلزام عليكم
إذا تقدم المقيد على المطلق لأنكم سلمتم أن المقيد إذا تقدم يكون بيانا للمطلق لا نسخا له وأيضا هذا الإلزام عليكم في تقييد
الرقبة بالسلامة عن العيوب في كفارة الظهار لأن الرقبة مطلقة مع أنها تحمل على الرقبة السليمة مجازا ولما كان هذا
الجواب جدليا أشار إلى ما هو الحق عنده فقال والتحقيق أن المعنى رقبة من الرقاب إلى آخره يعني أن معنى المطلق ليس
تقييدا بقوله مؤمنة مجازا لأن دلالة رقبة معينة من المعينات على أي معين بعينه ولذلك الجنس يكون حقيقة لأن معنى
في المعينات مشترك بين جميع المعينات باشتراك المعنى فعلى هذا إذا كان المطلق رقبة مما يوضع فيه بيان التحقيق أن قول
القائل أعتق رقبة وإن لم يذكر معه الرقبات شائع المطلق أعتق رقبة والرقبات كما قال أعتق رقبة مؤمنة بين هذا
القيد كان المراد بالمطلق العام فهو الرقبات المؤمنة فيرجع إلى أنه نوع من التخصيص كما تقييدا وبعدها أو في تأثيره المطلق كأنها
لو بقيت جواز المجاز وإن كان على خلاف ... المطلق بعد ... والخاص فيهما زال الاحتمال إلى صواب الشدة ... منه

قال فإن كانا منفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتبا كافرا **أقول** وأما إذا كان موجبهما متحدا وكانا منفيين عمل
بهما أي لا تعتق رقبة مثل لا تعتق مكاتبا كافرا فيعمل بهما بأن لا يعتق مكاتبا أصلا **قال** فإن اختلف موجبهما كالظهار
والقتل فعن الشافعي حمل المطلق على المقيد فقيل عاما وهو المختار فقيل بالتخصيص بالقياس على العلم وإن وجد
لا يحمل **أقول** وإن لم يختلف الحكمان وكان موجبهما مختلفا مثل قوله في كفارة الظهار والذين يظاهرون من
نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله في القتل الخطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فقد اختلفوا
فنقل عن الشافعي أنه يحمل المطلق على المقيد وقال بعض أصحابه أراد أنه إذا كان بينهما جامع موجب للإلحاق حتى يكون التقييد
بدليل فيكون تقييد المطلق بالقياس على المقيد كتخصيص العام بالقياس على العمل بالتخصيص وهو المختار وقال بعضهم أراد أنه يحمل المطلق على
المقيد سواء وجد جامع بينهما أو لم يوجد بناء على أن القرآن كله كالكلمة الواحدة لا تناقض فيه فإذا ... يقتضي أن في عموم
وأبو حنيفة منع الحمل للمطلق على المقيد أصلا لأن الحمل يوجب رفع الإطلاق بالقياس وهو نسخ والقياس لا ينسخ أجيب بأن الأمر
ليس نسخا بل معه تقييد للمطلق ببعض المسميات فيكون بيانا لا نسخا **قال** المجمل المجموع وقيل ما لم يتضح دلالته وقيل
اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء ولا يطرد بالمهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم أحد المحامل والفعل المجمل كقيام من
ركعتين لاحتمال الجواز والسهو والمشترك لا يمكن معرفة المراد منه وقد يكون في المشترك المبين والمجاز المراد ليس أولا بين وقد يكون
في مفرد بالأصالة وبالإعلال كالمختار وفي تركيب مثل أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وفي مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطبيب ماهر وفي تعدد
المجاز بعد منع الحقيقة **أقول** لما فرغ من المطلق والمقيد شرع في المجمل والمبين والكلام في حده وأقسامه وأحكامه
المجمل لغة هو المجموع من قولهم أجمل الحساب إذا جمعه وأفرغه فأصله وفي الاصطلاح ما لم يتضح دلالته وإنما قال ما ولم يقل
لفظ ليتناول الفعل والقول لأن الإجمال كما يكون في اللفظ كذلك يكون في الفعل والدلالة أعم من أن يكون لفظية
ودلالة الفعل عقلية وقوله لم تتضح دلالته يخرج عن المجمل فإنه لا دلالة له أصلا ويخرج المبين لأن دلالته متضحة وقيل يدخل
في الحد المؤول أيضا فإن دلالته على المعنى المرجوح ليس متضحة وأجيب عنه بأن المؤول صدق عليه أن دلالته متضحة
بالنسبة إلى المعنى الراجح فردّ هذا الجواب بأنه غير داخل تحت الحد من هذا الوجه لأنه ظاهر وداخل تحته من الوجه الآخر
للذي كان ما والأولى أن هذا الرد غير صحيح لأن المجمل ما لم يتضح دلالته أصلا والمؤول تتضح دلالته في الجملة لأن دلالته
متضحة بالنسبة إلى المعنى الراجح فلا يكون داخلا تحت الحد وقيل في تعريف المجمل أيضا إنه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق
شيء وهذا الحد غير مطرد لأنه يصدق على المهمل لأنه لا يفهم منه شيء عند الإطلاق مع أنه ليس بمجمل وكذا يصدق على المستحيل
إذ لا يفهم منه شيء عند الإطلاق لأن مدلوله ليس شيء مع أن المستحيل ليس بمجمل وهذا الحد أيضا غير منعكس فإن
المجمل قد يفهم منه شيء عند الإطلاق لجواز فهم أحد محامله عند الإطلاق وأحد المحامل شيء فيصدق المحدود دون
الحد وأيضا الفعل المجمل يخرج عن الحد لأنه ليس بلفظ مع أنه مجمل كقيامه عليه السلام من الركعة الثانية من غير الجلوس للتشهد
فإنه مثل مجمل لأنه يحتمل أن يكون القيام عن تعمد فيكون دالا على جواز ترك الجلسة للتشهد ويحتمل أن يكون القيام عن سهو
وهو لا دلالة له على جواز ترك الجلسة للتشهد وقال أبو الحسين في تعريفه أن المجمل ما لا يمكن معرفة المراد منه

اي من نفسه واحترز به عن المجمل الملتبس فانه يمكن معرفة المراد بالبيان لا من نفسه واورد على طرده هذا التعريف
المشترك الملتبس كمسح جارية فانه لا يمكن معرفة المراد من نفسه مع انه ليس بمجمل وهذا غير وارد اذ المشترك مع قطع النظر عن البيان
لا يمكن معرفة المراد من نفسه فيكون مجملا بهذا الاعتبار ومع انضمام النظر الى البيان يمكن معرفة المراد منه فلا يكون مجملا بهذا
الاعتبار واللفظ الواحد يجوز ان يكون مجملا باعتبار وغير مجمل باعتبار اخر واورد ايضا على طرده المجاز المراد به اذا لم
يتبين لانه لا يمكن معرفة المراد من نفسه مع انه ليس بمجمل وقيد المشترك بالملتبس لانه اذا لم يتبين يكون مجملا بخلاف المجاز
فانه اذا لم يكن مجملا سواء تبين او لم يتبين فسئل هذا ايضا غير وارد لان اللفظ اذا اريد به المجاز لم يمكن معرفة المراد
من نفسه فيكون بهذا الوجه مجملا من حيث انه استعمل فيما لم يوضع مجازا والاجمال قد يكون في مفرد اما بالاصالة كالقرء
او بالاعلال كالمختار فانه يحتمل ان يكون فاعلا ويحتمل ان يكون مفعولا وهذا الاجمال انما عرض فيه بواسطة قلب الياء المكسورة او المفتوحة الفا
وقد يكون الاجمال في مركب مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لاحتمال ان يكون الموصول مع صلته هو الزوج او الولي
والموصول مع الصلة مركب وقد يكون الاجمال في مرجع الضمير وذلك اذا تعدد ما يحتمل ان يكون مرجعا اليه ولم يترجح البعض على
البعض نحو ضرب زيد عمرا واكرمني فان الضمير الذي هو فاعل اكرمني يحتمل ان يرجع الى زيد ويحتمل ان يرجع الى عمرو وقد يكون الاجمال
في مرجع الصفة مثل قوله زيد طبيب ماهر فانه يحتمل ان يكون ماهر صفة للطبيب ويحتمل ان يكون صفة لزيد وقد يكون
الاجمال في تعدد المجاز بعد منع حمل اللفظ على مفهومه الحقيقي اذا كانت المجازات متكافئة قال مسألة لا اجمال في
نحو حرمت عليكم الميتة وامهاتكم خلافا للكرخي والبصري لنا القطع بالاستقراء ان العرف الفعل المقصود منه قالوا ما وجب
للضرورة قدر بقدرها والبعض غير متضح اجيب متضح بما تقدم اقول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في
اضافة التحريم الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله حرمت عليكم امهاتكم خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري واحتج
المصنف على مذهب الاكثر بان القطع حاصل بالاستقراء ان التحريم المضاف الى الاعيان يكون المراد منه عرفا تحريم الفعل
المقصود منه مثلا الفعل المقصود من الميتة الاكل فالتحريم المضاف الى الميتة هو تحريم الاكل والفعل المقصود من الامهات هو
النكاح فالتحريم المضاف الى الامهات هو تحريم النكاح واحتج القائلون بالاجمال بان التحريم المضاف الى الاعيان لا بد ان يكون
فيه اضمار لان التحريم انما يتعلق بالافعال المقدورة والاعيان ليست مقدورة فاذن يجب ان يضمر شيء بالضرورة ولا يلزم
اضمار الافعال بالكلية فيتقدر بقدر الضرورة لان الزيادة عليها غير محتاج اليها فلا يضمر الجميع لان الضرورة تندفع باضمار البعض فتعين
اضمار البعض والبعض غير متضح لعدم اولوية اضمار البعض دون البعض فيتحقق الاجمال اجاب بان البعض متضح بما تقدم
من ان العرف يقتضي في مثله تحريم المقصود قال مسألة لا اجمال في نحو وامسحوا برؤوسكم لنا ان لم يثبت في مثله عرف
كمالك والقاضي وابن جني فلا اجمال وان ثبت كالشافعي وعبد الجبار وابي الحسين فلا اجمال قالوا العرف في نحو مسحت بالمنديل
البعض قلنا لانه الالة بخلاف مسحت بوجهي فاما الباء للتبعيض فاسد اقول اختلفوا في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم هل هو مجمل
ام لا فذهب الحنفية الى انه مجمل لتردده بين وجوب مسح جميع الرأس او بعضه لاطلاق الرأس على الكل والبعض والتبعيض مفهوم
وذهب الباقون الى انه غير مجمل فعند الشافعي انه لمطلق مسح الرأس من غير ان يتعرض للبعض او الكل ويحصل باقل
ما ينطلق عليه اسم المسح وعند بعض اصحابه انه لمسح بعض الرأس اي بعض كان وعند مالك والقاضي وابن جني انه للكل
واحتج المصنف على انه لا اجمال فيه بانه ان لم يثبت عرف في ظهور استعماله في بعض اي بعض كان بل بقي على

الوضع

الوضع الاول كما هو مذهب مالك والقاضي وابن جني كان مقتضاه مسح الكل فلا اجمال وان ثبت عرف في ظهور استعماله
في بعض اي بعض كان كان مقتضاه التبعيض فيحصل بمسح اي بعض فلا اجمال ايضا واعلم ان الفرق ثابت بين مذهب الشافعي وبين
ما نقل عن بعض اصحابه لان مذهبه انه لمطلق مسح الرأس ويحصل باقل ما ينطلق عليه اسم المسح وما نقل عن بعض اصحابه انه
لمسح بعض الرأس اي بعض كان فان قيل مذهب الشافعي ايضا الى وجوب مسح بعض الرأس لم ينقل المصنف وذكر مطلقا ان مذهب
الشافعي وجوب مسح البعض احتج القائل بالتبعيض بوجهين احدهما عرف الاستعمال في مثل مسحت بالمنديل فانه يقتضي
مسح بعض المنديل لا كله اجاب بان العرف انما يقتضي مسح البعض حيث يكون الممسوح الالة لان الفعل بالالة لا يمكن
بعضها بخلاف مسحت بوجهي فان العرف لا يقتضي فيه مسح بعض الوجه الثاني ان الباء اذا وليت فعلا متعديا افادت التبعيض
في المجرور بها لغة اجاب بان هذا الاستدلال بكون الباء للتبعيض ضعيف لانه لم يثبت نقل عن احد من ائمة اللغة قال مسألة
لا اجمال في نحو رفع عن امتي الخطأ والنسيان خلافا لابي الحسين والبصري لنا العرف في مثله قبل الشرع المؤاخذة والعقاب
ولم يسقط الضمان لانه ليس بعقاب او تخصيصا لعموم الخبر فلا اجمال قالوا اجيب بما تقدم في الميتة اقول لما كان
الرفع المضاف الى الخطأ والنسيان في مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان لا يوجب رفع ذاتهما بل لا بد من
اضمار اختلفوا في اجماله فذهب الجمهور الى انه لا اجمال فيه وذهب ابو الحسين وابو عبد الله البصري الى انه مجمل واحتج المصنف على
مذهب الجمهور بان عرف استعمال اهل اللغة قبل الشرع في مثل هذا التركيب جرى على ان المراد رفع المؤاخذة والعقاب لان رفع
المؤاخذة والعقاب يتبادر الى الفهم عند سماع هذا التركيب فلا اجمال فيه قوله ولم يسقط الضمان اشارة الى جواب سؤال
تقريره انه لو عرف الاستعمال كما ذكرتم لما وجب الضمان لانه من المؤاخذة والعقاب والتالي باطل لان الضمان
لا يسقط عنهم اجاب بوجهين احدهما ان الضمان لم يسقط لانه ليس عقابا لان المراد من العقاب ما يتعلق بالنفس من الاهانة و
الضمان متعلق بالمال الثاني ان وجوب الضمان وان سلم انه عقاب يكون تخصيصا لعموم الخبر الدال على نفي كل عقاب والتخصيص اولى
من الاجمال القائلون بكونه مجملا احتجوا بما سبق في مثل حرمت عليكم الميتة وتقريره هنا انه لما امتنع رفع ذات الخطأ والنسيان
عنهم وجب ان يقدر شيء بالضرورة ولا يجوز اضمار جميع ما يصلح ان يقدر لان الضرورة تندفع باضمار البعض واضمار بعض معين دون بعض
ترجيح من غير مرجح فيلزم الاجمال وجوابه ما تقدم وهو انا لا نسلم عدم اولوية اضمار بعض معين وذلك لان العرف يقتضي اضمار
المؤاخذة والعقاب فيكون اضمارهما اولى قال مسألة لا اجمال في نحو لا صلاة الا بطهور خلافا للقاضي لنا ان ثبت
عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال وان لم يثبت فالعرف في مثله نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما فالاولى نفي الصحة
لانه يصير كالعدم فكان اقرب الى الحقيقة المتعذرة قالوا حصل اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله قالوا
العرف مختلف في الكمال والصحة قلنا مختلف فيه ولو سلم فلا استواء لترجيح ما ذكرنا اقول لما كان النفي الوارد
على ما له وجود حسا مثل لا صلاة الا بطهور متعذرا بل لا بد لصحته من تقدير امر اخر يتعلق النفي به اختلفوا في كونه مجملا فذهب
الجمهور الى انه ليس بمجمل وذهب القاضي الى انه مجمل لتعدد ما يصلح ان يقدر لتعلق النفي به وامتناع تقدير الكل لاندفاع
الضرورة بالبعض وامتناع تقدير بعض معين لعدم الاولوية واحتج المصنف على انه لا اجمال فيه بانه ان ثبت

عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال اي لا نزاع ان الشارع قد لا يريد نفي الصلوة الا نفي الصلوة الصحيحة فلا اجمال وقد لا يريد ولم
يثبت عرف شرعي فالعرف اللغوي في مثل هذا التركيب يقتضي انتفاء الفايدة اي فايدة في الصلوة فلا يظهر دليل الاسلم لو ما سح اي
لو ثبت لعلم وما نسخ فلا اجمال ايضا فلو فرض انتفاء العرف الشرعي واللغوي في مثل ذلك فينفي الصحة اولى من نفي الفضيلة لانه اذا
انتفى الصحة لا يعتبر كالعدم لانه لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة فانه لا يعتبر كالعدم لانه قد يكون معتدا به عند انتفاء
الفضيلة فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الوجود وان قيل هذا لا استدلال فاسد لانه اثبات اللغة
بالترجيح واثبات اللغة بالترجيح باطل بالاتفاق اجاب بان هذا الاستدلال اثباته لا اولوية احد المجازات بعد تعذر
الحقيقة بالعرف واثبات اولوية احد المجازات بالعرف جائز فان قيل ليس مع جوابه باثبات المجاز بالعرف والتقدير انتفاء العرف الشرعي
واللغوي اجيب بانه اراد بعد العرف عرف الاستعمال فلا منافاة قيل ان القائل بان هذا الجواب دون كلام الشارع لا يريد
بل هو مطلع اي ما يعد ظهور الشرع والاولى ان يقال في جواز ان على الجواب على تقدير انتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية وانتفاؤهما
لا يوجب انتفاء عرف المجاز واتح القائلون بالاجمال بان عرف الشرع مختلف في الكمال والصحة في مثل هذا التركيب في الشرع
تارة لنفي الصحة واخرى لنفي الكمال واذا اختلف عرف الشرع فيهما كان مجملا اجاب بالاتسليم انه مردد في الشرع بل الاختلاف انما حصل من اختلاف العلماء في تقدير فان بعضهم يقدر الصحة وبعضهم يقدر الكمال ولئن سلم انه مردد في
الشرع مختلف ولكن لا نسلم ان اختلاف عرف الشرع يوجب الاجمال لان اختلاف عرف الشرع انما يوجب الاجمال ان لو تساوى
عرف الشرع فيهما وهو ممنوع لان نفي الصحة راجح بما ذكرنا فلا اجمال **قال** مسئلة لا اجمال في نحو ان ... د قه
والسارق فاقطعوا ايديهما لان اليد الى المنكب حقيقة فيصح بعض اليد لما دونه والقطع ابانة المنفصل فلا اجمال
واستدل لو كان مشتركا في الكوع والمنكب والمرفق لزم الاجمال وذهب بانه لو لم يكن يلزم المجاز وبستدل بحمل
الشرك والتواطؤ وحينئذ احدهما وهو وقوع واحد من اقرب من واحد معين وذهب اثبات اللغة بالترجيح
وبانه لا يكون مجملا ابدا فانه لو ابطل اليد على الكل والقطع على ابانة وعلى الجرح مثلا لا اجمال مع الظهور
اقول لا اجمال في نحو تم والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما من جهة اليد والقطع خلافا لبعض لنحو ...
والدليل على انه لا اجمال فيه ان اليد لمجموع العضو الذي الى المنكب حقيقة فصح قولنا بعض اليد على ما دون المنكب
وامتناع ان يكون بعض الحقيقة والقطع حقيقة في ابانة المنفصل فلا اجمال فيه ويستدل على هذا المذهب بانه لا
انما يكون مجملا لو كان اليد مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب والاشتراك خلاف الاصل ودفع بانه لو لم يكن مشتركا كان
مجازا والمجاز خلاف الاصل وهذا الجواب ضعيف لان المجاز اولى من الاشتراك وبستدل ايضا على هذا المذهب بان اليد
يحتمل ان يكون مشتركا فيه فيكون مجملا ويحتمل ان يكون متواطئا ويحتمل ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الباقي وعلى
التقديرين يكون ظاهرا لا اجمال فيه ولا شك ان وقوع واحد من التقديرين لا بعينهما اقرب من وقوع واحد
معين وهو التقدير الاول فيكون غير مجمل اقرب من كونه مجملا اجاب بان هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل وبانه
لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون مجمل ابدا بعين ما ذكرتم وفيه نظر لان هذا الدليل لا يتمشى في جميع الالفاظ

المجمل

ملعب

لانه بعد الشرع ... ولم

المجمل بل انما يتمشى في اللفظ الذي اطلق على معان واختلف في كونه ظاهرا في البعض او غير ظاهر في شيء منها القايلون
بالاجمال احتجوا بان اليد يطلق على الثلث اي العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب والقطع يطلق على الابانة وعلى الجرح ولا ترجيح لواحد منها
على الآخر فحصل الاجمال اجاب بان اليد والقطع وان كانا يطلقان على المعاني المذكورة لكن لا اجمال فيهما لكونهما ظاهرين في بعض تلك
المعاني لان اليد ظاهر في الكل والقطع في الابانة ولا اجمال مع الظهور **قال** مسئلة المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى
ظاهر مجمل لنا انه محتمل فالظهور في المعنيين لكثرة الفايدة قلنا اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم عورض بان الحقيقة لمعنى واحد اكثر فكان اظهر قالوا
يحمل الثلث كان ... **اقول** اذا كان لفظ استعمل تارة فيما يفيد معنى واخرى فيما يفيد معنيين ولم يكن له ظهور بالنسبة الى احدهما
فالمختار عند المصنف انه مجمل وذهب بعض الاصوليين الى انه ليس بمجمل واحتج المصنف على المختار بانه اذا لم يكن ظهور احدهما بالنسبة الى الآخر
ولم يتضح دلالته بالنسبة الى واحد منها فيكون مجملا اذ لا معنى للمجمل الا ذلك القايلون بانه ليس بمجمل احتجوا بانه ... ان حمله على ما يفيد معنيين
اظهر مما يفيد معنى واحدا لان حمله على ما يفيد معنيين موجب لتكثير الفايدة وحمل اللفظ على ما هو اكثر فايدة اظهر اجاب بان هذا اثبات اللغة
بالترجيح لانه اثبت ظهوره في المعنيين بانه اكثر فايدة واثبات اللغة بالترجيح باطل ولو سلم انه يمكن اثبات اللغة بالترجيح لكنه معارض بان الالفاظ
الموضوعة لمعنى واحد بطريق الحقيقة اكثر من الالفاظ الموضوعة لمعنيين فظاهر اكثر اظهر الثاني ان اللفظ محتمل ان يكون مشتركا بينهما ويحتمل ان يكون
متواطئا ويحتمل ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر وكانه اشارة وعلى التقدير الاول يكون مجملا وعلى التقديرين الآخرين لا يكون مجملا
ووقوع واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين فعدم الاجمال اقرب فيتعين ان لا يكون مجملا جوابه ما مر في ايه السرقة وهو انه اثبات اللغة
بالترجيح وانه يلزم ان لا يكون مجمل ابدا **قال** مسئلة ما له محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلوة ليس بمجمل لان عرف
الشارع تعريف الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغة قالوا يصلح لهما ولم يتضح قلنا متضح بما ذكرناه **اقول** اذا ورد لفظ من الشارع
يمكن ان يحمل على معنى لغوي وان يحمل على حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلوة فانه يحمل ان يكون المراد به انه مفتقر الى الطهارة اذ هي كالصلوة الشرعية
حكما ويحتمل ان يكون المراد به صلوة لغة لاشتماله على الدعاء فقد اختلفوا فيه فذهبت طائفة الى انه مجمل وهو مذهب الغزالي وذهبت طائفة الى انه
ليس بمجمل وهو المختار عند المصنف واحتج عليه بان عرف الشارع تعريف الاحكام الشرعية لان الرسول عليه السلام بعث لتعريف الشرعيات لا لتعريف اللغة فيجب
حمل اللفظ على الحكم الشرعي لانه مراد من الامر المقصود من البعثة فلا يكون مجملا القايلون بكونه مجملا قالوا ان اللفظ يصلح للحكم الشرعي
وللمعنى اللغوي ولم يتضح دلالته على شيء منها فيكون مجملا اجاب بانه متضح دلالته على الحكم الشرعي لما ذكرنا **قال** لا اجمال فيما له مسمى لغوي
ومسمى شرعي وثالثها الغزالي في الاثبات الشرعي وفي النهي مجمل ورابعها في النهي كالاثبات مثل اني صائم لنا ان عرفه
يقضي بظهوره فيه قالوا يصلح لهما قلنا النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته وليس معنى الشرعي الصحيح وهو لازم في دعي الصلوة
فلا اجمال والرابع في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته كبيع الحر والخمر وليس بما تقدم وبان دعي الصلوة اللغوي وهو باطل **اقول**
اذا ورد لفظ في الشرع له مسمى لغوي ومسمى شرعي ولم يظهر احدهما فقد اختلفوا فيه على اربعة مذاهب احدها انه لا اجمال فيه وهو المختار
عند المصنف وثانيها انه مجمل مطلقا وثالثها وهو مذهب الغزالي انه اذا ورد في جانب الاثبات يحمل على الشرعي فلا يكون مجملا
فاذا ورد في النهي يكون مجملا ورابعها انه اذا ورد في جانب الاثبات يحمل على الشرعي واذا ورد في جانب النهي يحمل على اللغوي
فلا يكون مجملا والفرق بين مذهب الاول والرابع ان مذهب الاول حمله على الشرعي سواء وقع في الاثبات او في النهي والمذهب



والحق صحيح في غير المجمل والتحسين بل في ما قال لا المستعمل مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ
الاحتمال في غير النسخ **اقول** تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما تأخير البيان
عن وقت ورود الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلفوا فيه والمختار عند المصنف جوازه مطلقا وذهب الصيرفي والحنابلة الى
امتناعه مطلقا وذهب الكرخي الى امتناعه في غير المجمل وهو ما له ظاهر غير مراد كالعام والمطلق والمنسوخ والى جوازه في المجمل
وهو ما ليس له ظاهر وقال ابو الحسين يجوز تأخير البيان الى وقت الحاجة في المجمل وفي غير المجمل يمتنع تأخير البيان الاجمالي الى وقت الحاجة
ويجوز تأخير البيان التفصيلي فيجب البيان الاجمالي على الفور في غير المجمل مثل ان يقول وقت الخطاب هذا العموم مخصوص وهذا
المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وذهب الجبائي الى امتناعه في غير النسخ والى جوازه في النسخ **قال** لنا قال بعد [illegible] ذوي القربى
ثم بين ان السلب للقاتل عموما واما ذوي القربى فهم بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل ولم ينقل اقتران الاجمالي مع
قوله بعمومه وايضا امر الصلوة ثم بين جبرئيل والرسول وكذا الزكوة وكذا السرقة ثم بين بالتدريج وايضا ان جبرئيل قال اقرأ قال
وما اقرأ وكرر ذلك ثم قال اقرأ باسم ربك واعترض بانه متروك الظاهر لان الفور يمتنع تأخيره والتراخي يقتضي جوازه في الزمان الثاني
فيسمع بالمجرد واجيب بان يوصل البيان [illegible] وذلك كثير **اقول** احتج المصنف على جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة
بامور منها قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فانه اثبت خمس الغنيمة مطلقا للمذكورين واثبت لذوي
القربى عموما [illegible] للغنيمة وذوي القربى بالاخرة [illegible] بخلاف من غير ذكر البيان الاجمالي والتفصيلي معه ثم بين بعد ذلك
ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد من قوله من قتل قتيلا فله سلبه واما برأي الامام كما هو مذهب ابي حنيفة وايضا بين ان ذوي القربى بنو هاشم
دون بني امية وبني نوفل فان قيل لم لا يجوز ان يكون البيان الاجمالي مقترنا به وما نقل هو البيان التفصيلي اجيب لو نقل اقتران
بيان اجمالي لوصل عدم النقل [illegible] الصلوة فانه في ابتداء نزوله كان الصلوة ظاهرة في مطلق الدعاء مع ان المراد منها ذات
الاركان ولم يقترن بها بيان اراد ذات الاركان لا اجمالا ولا تفصيلا ثم بين بعد ذلك جبرئيل للرسول وبين الرسول للامة
وكذلك الزكوة فانها في ابتداء نزولها ظاهرة في النماء مع ان المراد منها القدر المخرج من النصاب ولم يقترن بها بيان
اجمالي ولا تفصيلي ثم بين بعد ذلك ان المراد منها القدر المخرج من النصاب وكذلك السرقة فان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما ظاهر في وجوب قطع يد السارق مطلقا ولم يقترن به بيان ان المراد منه المقيد ثم بين بعد ذلك الرسول عم القدر
الذي يجب به القطع الثالث ان جبرئيل عم في ابتداء الوحي نزل الى الرسول عم فقال اقرأ فقال الرسول عم ما اقرأ كرره جبرئيل عم ثلثا
ثم قال اقرأ باسم ربك الذي خلق وهذا دليل جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ولانه اخر جبرئيل البيان عن المرة الاولى واعترض
بان هذا والثاني حكم متروك الظواهر فلا يصح التمسك بها اتفاقا ولئن سلمنا انها متروكة الظواهر لكنها لا يمكن اجراؤها على ظواهرها
لان اجراءها على الظواهر يوجب جواز تأخيرها مع جواز تأخير بيانها ممتنع لان الامر اما للفور او للتراخي فان كان للفور
امتنع تأخير البيان عن وقت الخطاب لانه وقت الحاجة وان كان للتراخي فجاز الفعل في الوقت الثاني فيمتنع تأخير
البيان عن ذلك الوقت الحاجة بان الامر قبل البيان لا يجب به شيء فلا يفيد قبل البيان الفور والتراخي والامر الذي لا يجب
به شيء كثير في العرف كقول السيد لعبده افعل مطلقا فانه لا يجب [illegible] هذا القول على العبد قبل البيان **قال** واستدل الخصم

ان

ان يذبحوا البقرة وكانت معينة بدليل تعنتهم بسؤالهم مرة بعد اخرى [illegible] ويدل المطابقة لما ذبح ولم يسمع التبيين
فلم يتأخر بيان بدليل عدم [illegible] ظاهر ويدل قول ابن عباس [illegible] البقرة ما امروا به [illegible] وما كادوا يفعلون لو استدل الخصم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى [illegible] ما لا يعقل [illegible] قول ان
الذين سبقت [illegible] سأل جهل المعترض مع كونه عربيا واستدل بانه لو كان ممتنعا كان لذاته او لغيره بضرورة او نظر وهما منتفيان
والعرض لو كان جائزا الى الغد [illegible] **اقول** استدل على جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة بثلثة وجوه الاول قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا
بقرة والبقرة غير متعينة بحسب الظاهر لانها نكرة وكان المراد بها بقرة معينة ولم يقترن بها بيان وانما قلنا ان المراد بها بقرة معينة لثلثة
وجوه الاول ان الله سبحانه عينها بعد سؤالهم عن البقرة المأمور بذبحها المأخوذ في الخطاب [illegible] ولو لم يكن البقرة معينة لم يكن للسؤال والجواب
معنى الثاني ان البقرة لو لم تكن معينة لكان المأمور بها في الاية الثانية متجددة والتالي باطل لانهم لم يؤمروا بالمتجدد بيان الملازمة ان المأمور بها
في الاية الثانية معينة وفي الاية الاولى غير معينة فيكون المأمور بها في الثانية متجددة الثالث ان المأمور بها لو كانت غير معينة لما طابق
المأمور بها المذبوح لان البقرة المذبوحة معينة والتالي باطل بدليل المطابقة المأمور بها المذبوح اجاب المصنف عنه بمنع التعيين ثم
لم يتأخر بيان والدليل على عدم التعيين من ثلثة وجوه الاول ان البقرة المأمور بها غير معينة لانه تعالى ذكر بقرة وهي نكرة والنكرة غير معينة
بحسب الظاهر وترك الظاهر خلاف الاصل فلا يخالف القرآن الثاني قول ابن عباس لو ذبحوا بقرة ما لاجزأتهم ولكنهم شددوا في السؤال
فشدد الله عليهم وذكر دليل على ان البقرة غير معينة لان طلب زيادة البيان [illegible] تجديد الثالث ان البقرة لو كانت معينة لما عنفهم
الله على طلب البيان لان طلب البيان يوجب استحقاق المدح والتالي باطل لقوله تعالى وما كادوا يفعلون الثاني عموم الحكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه عام مع ان العموم غير مراد وقد تأخر بيانه الذي هو المخصص لانه لما نزلت الاية قال ابن الزبعرى
لاخاصمن محمدا فلما جاء الى الرسول عم قال انه قد عبدت الملائكة والمسيح فتوقف الرسول عم في الجواب ثم نزل ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون مخصصة للاية الاولى اجاب بان الاية الاولى غير متناولة للملائكة والمسيح لان ما لما لا يعقل
فلا يكون قوله ان الذين سبقت تخصيصا وبيانا لما ذكر العموم بل هو زيادة بيان لجهل المعترض وقد روي انه عم لما قال ابن الزبعرى
ما نقل عنه قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل مع ان ما نقل عن ابن الزبعرى وكونه سببا لنزول الاية خبر من باب الاحاد
فلا يعول عليه في المسألة العلمية الثالث ان تأخير البيان لو كان ممتنعا كان امتناعه لذاته او لغيره وعلى كل واحد من التقديرين
اما ان يعلم ذلك بضرورة او بنظر وكل منهما منتف اجاب عن المعارضة بانه لو كان جائزا لجاز اما ان يعلم بضرورة او بنظر
وكل منهما منتف **قال** المانع بان الظاهر لو جاز [illegible] لكان الى مدة معينة فهو تحكم ولم يقل به احد او الى الابد فيلزم المحذور وهو
الى معينة عند الله وهو وقت التكليف قالوا لو جاز لكان [illegible] لانه مخاطب [illegible] ولا فهم [illegible] فلا يستعد [illegible]
[illegible] النسخ [illegible] الى [illegible] **اقول** احتج من
منع تأخير البيان عن وقت الخطاب [illegible] لو جاز [illegible] لكان اما الى مدة معينة او الى الابد [illegible]
يوجب الحكم لان الغرض من الخطاب الافهام [illegible] على الاستواء [illegible] البيان لزم التحكم [illegible]
الثاني ايضا باطل لانه يلزم جواز تأخيره ابدا فلا يمكن المكلف من معرفته فيلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال اجاب

بان تأخير البيان الى مدة معينة عند الله تعالى عن وقت التكليف ولا يلزم التحكم فان نسبة البيان وعدمه الى وقت التكليف الى
الثاني لو جاز تأخير البيان لكان الشارع مخاطبا بخطاب والثاني باطل اما الملازمة فلانه مخاطب والخطاب يستلزم مدلوله والا كان
الخطاب عبثا واما انتفاء الثاني فلانه لو كان مفهما للظاهر والظاهر غير مراد يلزم ايقاع المكلف في الجهل الان افهام ما هو غير مراد
يوجب ايقاعه في الجهل وهو باطل وان كان مفهما لغير الظاهر ولا طريق الى افهامه لانه لم يبين بعد وافهام ما لا طريق اليه متعذر
اجاب بالنقض الاجمالي والتفصيل اما الاجمالي فلان هذا الدليل يجري في النسخ لان المنسوخ ظاهر في الدوام ولم يكن النسخ مذكورا
معه فيجوز تأخير النسخ عن وقت الخطاب ثابت بالاتفاق واما التفصيل فلانه اريد افهام الظاهر لكن الظاهر من حيث الظاهر بل مع تجويز
التخصيص عند الحاجة ولا يلزم الجهل لعدم القطع ولا الاحالة من جهة التعذر لانه اريد افهام الظاهر **قال** عبد الجبار
تأخير بيان المجمل يخل بفعل العبادة في وقتها لجهل صفتها بخلاف النسخ لانه يجب ان يؤخذ بما مر ولهذا قالوا لو جاز تأخير بيان المجمل
لجاز الخطاب بالمهمل بين مراده واجيب بانه يعلم انه مخاطب بامر مراد منه فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك بخلاف المهمل
التخصيص يوجب الشك في كل شخص بخلاف النسخ وهذا ان كان في الابد ففي النسخ يوجب الشك في الجميع فكان ابعد **اقول**
احتج عبد الجبار على امتناع تأخير بيان المجمل بخلاف النسخ بان تأخير بيان المجمل يخل بفعل العبادة في وقتها لان المكلف لم يتمكن من
الاتيان بها مع الجهل بصفتها لان صفتها انما يعلم بالبيان بخلاف تأخير بيان النسخ فانه لا يخل بفعل العبادة في وقتها لان صفتها معلومة
اجاب بان وقت العبادة هو وقت بيانها لا الوقت الذي هو به حين العبادة معلومة قبل البيان فلا يلزم الاخلال بفعل العبادة
ولعل لزوم مذهب عبد الجبار وغيره مذكور في صدر المسألة لكن يوجه بوجه على الجبائي فذكره هاهنا ليعرف تو افق مذهبهما القائلون
بامتناع تأخير بيان المجمل قالوا لو جاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم بين المخاطب مراده من المهمل والثاني باطل بالاتفاق
بيان الملازمة ان المجمل لا يفهم منه شيء كالمهمل فجواز الخطاب به يوجب جواز الخطاب بالمهمل الجامع بالفرق فان المجمل يفيد انه
مخاطب بامر مراد به ولزم تعذر ما هو المراد عند البيان فيطيع المكلف بالعزم على الفعل ويعصي بالعزم على الترك بخلاف المهمل
فانه لا يفيد شيئا اصلا وقال عبد الجبار ايضا في الفرق بين امتناع تأخير بيان التخصيص وجواز تأخير بيان النسخ ان تأخير بيان التخصيص
يوجب الشك في كل شخص من الاشخاص المندرجة تحت العام لانه كل فرد من افراده من العام لم لا بخلاف تأخير بيان النسخ فانه لا يوجب
الشك لامكان العمل بالمنسوخ قبل ورود البيان اجاب بان جواز تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل واحد من الاشخاص على البدل
لا على الجمع لان التخصيص اخراج البعض وجواز تأخير البيان في النسخ يوجب الشك في جميع الاشخاص فكان جواز تأخير التخصيص ابعد
واولى **قال** مسألة المختار على المنع جواز تأخير اسماع المخصص الموجود لنا انه اقرب من تأخيره مع العدم وايضا فان فاطمة رضي الله عنها
سمعت يوصيكم الله ولم تسمع نحن معاشر الانبياء وسمعوا اقتلوا المشركين ولم تسمع سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين
اقول المانعون من جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة اختلفوا في انه هل يجوز تأخير اسماع المخصص الموجود
ام لا واختار المصنف جواز تأخير اسماع المخصص الموجود واحتج عليه بوجهين احدهما ان المخصص الموجود وقت الخطاب
اقرب من المخصص الذي لم يوجد وقت الخطاب لامكان سماعه قبل سماع العام بان يسمع الشارع ويذكر للمكلف قبل اسماعه
فيتوقف منه او بعد سماع العام بالاستكشاف عن المخصص الذي لم يوجد واذا كان اقرب جاز تأخيره لان جواز لا بعد

حتى

يقتضي جواز الاقرب واما الثاني فان تأخير اسماع المخصص واقع والوقوع دليل الجواز وانما قلنا انه واقع لان فاطمة رضي الله عنها سمعت يوصيكم
الله في اولادكم ولم تسمع نحن معاشر الانبياء وهو مخصص لاية وايضا سمع الصحابة قوله تعالى اقتلوا المشركين ولم يسمع اكثرهم الحديث المخصص
للمجوس وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد زمان طويل **قال** مسألة الجبائي على المنع جواز تأخيره عليه السلام تبليغ الحكم
الى وقت الحاجة للقطع بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة قالوا بلغ ما انزل اليك وللوجوب عدم كونه للوجوب والفور وانه للقرآن
اقول المانعون من جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة اختلفوا في جواز تأخير الرسول عليه السلام تبليغ الحكم الذي
اوحي اليه عن وقت الوحي الى وقت الحاجة واختار المصنف جواز تأخير التبليغ واحتج عليه بانا نقطع ان التأخير لا يلزم منه محال لا لنفسه
ولا لغيره لذاته ولا محالة بالغير منتفية لان المحال عدمه الغير وايضا يجوز ان يكون في التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى فاذا جاز للرسول تأخير
المانعون من جواز تأخير التبليغ تمسكوا بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك وهو يقتضي وجوب التبليغ على الفور اجاب بانه لا يسلم انه للوجوب
تقتضي الوجوب ولا يسلم انه يقتضي الفور ولو سلم انه المراد بما انزل اليه الاحكام بل القرآن **قال** مسألة الجماهير على تجويز
بعض المشركين فيه وما نحن معاشر الانبياء ثم المراة على التدريج وايات الميراث من ميراث الوالد والولد والكافر تدريجا وما وهم ان الاقرب هو الثاني
ومن جملة ما اخر بيانه المجمل تبعا اولى **اقول** القائلون بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة اختلفوا في انه
هل يجوز تأخير بعض البيانات عن وقت الخطاب دون بعض والجماهير على الجواز ويدل على الجواز الوقوع فان قوله تعالى اقتلوا المشركين عام فبين الرسول
عليه السلام اخراج الذمي ثم العبد ثم المراة على التدريج وايضا ايات الميراث عموم ثم يوصيكم الله عام فبين الرسول عليه السلام منها تمامها عن
معاشر الانبياء ثم ما تركناه صدقة ثم بين اخراج القاتل ثم الكافر فهو تدريج القائلون بعدم جواز تأخير البعض دون
بعض قالوا ان البعض يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي فيكون تجهيلا للمخاطب اجاب بان نفي الافهام بدون ذكر المخصص
يوهم وجوب استعمال اللفظ في الجميع وهو جائز واذا جاز ايهام الجميع جاز ايهام البعض اولى **قال** مسألة يمنع العمل بالعموم
قبل البحث عن المخصص اجماعا والاكثر على انه يكفي بحث مثلها القاضي لا بد من القطع بانتفائه وكذلك كل دليل مع معارضه لنا
لو اشترط لبطل العمل بالاكثر لان ما ذكر البحث فيه بعد افادة القطع ولا نفحص للمجتهد عنده بانه لو اريد لاطلع عليه ومنعا
واستدلوا به قد يجد ما يرجع **اقول** اجمع الاصوليون على امتناع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ووجهه انه قبل البحث
عن المخصص لا يحصل الظن بالعموم لان احتمال امكان وجود المخصص يمنع حصول الظن وانما بعد البحث وعدم الوجدان يحصل الظن وقد اجمع
على امتناع العمل بالعموم قبل البحث واختلفوا في كمية البحث فذهب الاكثر الى انه يكفي البحث حيث يغلب الظن انتفاء المخصص
ولا يشترط حصول القطع بانتفاء المخصص وقال القاضي لا بد من البحث الموجب للقطع بانتفاء المخصص وكذلك كل دليل مع معارضه
اي يكفي فيه البحث بحيث يغلب على الظن انتفاؤهما ونحوه واحتج المصنف على مذهب الاكثر بانه لو اشترط القطع لبطل العمل بالاكثر
المعمول بها والتالي باطل بيان الملازمة انه لو سلمت دلالة الاكثر العمومات المعمول بها لا يقطع بالقبل بانتفاء مخصصها بالغاية عدم
وعدم الوجود لا يفيد القطع بانتفائه وقال القاضي القطع بانتفاء المخصص ممكن لان كثرة البحث وبحث العلماء ولم يطلعوا على
المخصص يفيد العادة فيه القطع بعدم المخصص وتقوى اي وقد يكون البحث بين اهلها بحث المجتهد يفيد القطع بانتفاء المخصص
لانه لو اريد بالعموم الخصوص لاطلع عليه المجتهد عند البحث لا محالة لانه لا ينصب الله عليه دليلا ولا يبلغه اليه

الناسخ فيوجد حرج ايهم

العموم

اخراجهم

تحصيلا للمكلف

بالظن

العمومات

عدم الوجدان بعد البحث

المكلف

وبقوله فان ضعف الدليل عنه [illegible] بالاستقراء [illegible] فيه البحث [illegible] يفيد القطع بالعادة وافاده [illegible] مسلم في بحث المجتهد
فيه يفيد القطع واي [illegible] بين الحنفية [illegible] المنع [illegible] المجتهد قد [illegible] في المخصصات [illegible] الحكم بالعموم [illegible] القطع
حاصلا بما ذكر **قال** الظاهر والمؤول الظاهر الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف
كالغائط والتاويل من آل يؤول اي رجع وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وان اردت الصحيح زدت بدليل يصيره
راجحا [illegible] دليل [illegible] الظن من الظاهر [illegible] الماول [illegible] القطع
به **اقول** لما فرغ من مباحث البيان والمبين شرع في الظاهر والماول والظاهر لغة الواضح واصطلاحا ما دل دلالة ظنية اما بالوضع
كالاسد او بالعرف كالغائط [illegible] جنس يشمل النص والظاهر والمجمل والماول [illegible] ظنية يخرج النص لان دلالته قطعية والمجمل لان
دلالته ليست بواضحة [illegible] لان دلالته [illegible] بالوضع او العرف احترز عن
اللفظ الدال على المفهوم المجازي عند وجود القرينة فانه وان كانت دلالته على المفهوم المجازي [illegible] على المفهوم
الحقيقي لكنه لا يكون ظاهرا [illegible] بوضعه ولا عرفه والتاويل في اللغة من آل يؤول اذا رجع وفي الاصطلاح حمل الظاهر على
المحتمل المرجوح فبقوله الظاهر احترز عن حمل النص على معناه وحمل المشترك على احد معنييه [illegible] وبقوله المحتمل احترز
عن حمل الظاهر على معنى غير محتمل وبقوله المرجوح احترز عن حمل الظاهر على معناه الراجح وهذا التعريف يشمل التاويل الصحيح و
الفاسد وان اردت تعريف التاويل الصحيح زدت [illegible] بدليل يصيره راجحا [illegible] والمراد به مطلق الدليل
الشامل للقطعي والظني احترز عن التاويل بغير دليل فانه [illegible] ولا صحيحا [illegible] المرجوح [illegible]
على مدلول الظاهر [illegible] التاويل بدليل [illegible] ولا صحيحا [illegible] الغزالي بانه احتمال يعضده
دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر ويرد على هذا التعريف [illegible] الاحتمال [illegible]
[illegible] التاويل [illegible] ويرد ايضا [illegible] التاويل المقطوع به [illegible] التعريف [illegible]
على الظن من الظاهر [illegible] الظاهر [illegible] استعمالا [illegible] الظهور والتاويل [illegible] الماول [illegible] المصنف
لتفسير الظاهر دون الظهور وفي التاويل [illegible] لتفسير [illegible] دون الماول **قال** وقد يكون قريبا
فيترجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج الى الاقوى وقد يكون متعذرا فيرد **اقول** التاويل على ثلاثة اقسام قريب
يترجح الطرف المرجوح بادنى دليل لقربه [illegible] وبعيد يحتاج الى دليل اقوى ليترجح
لبعده ومتعذر [illegible] والضابط الذي يتميز به التاويل القريب عن التاويل البعيد لان القرب والبعد من
الامور الاضافية [illegible] قريب بالنسبة الى [illegible] بعيد بالنسبة [illegible] اورد المصنف امثلة التاويل البعيد [illegible] منها
على معنى البعيد [illegible] المتعذر **قال** فمن البعيد تاويل [illegible] امسك
اربعا وفارق سائرهن [illegible] النكاح [illegible] كلام [illegible] مع انه لم
ينقل [illegible] **اقول** اعلم ان مذهب الشافعي [illegible] ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع نسوة [illegible] معه
او لا [illegible] على الترتيب [illegible] المختار [illegible] الباقيات [illegible] امسك
اربعا وفارق سائرهن [illegible] بالامساك [illegible] في استدامة النكاح [illegible] اربعا [illegible]
بكن

يكون الزوج بالخيار في اختيار اي اربع شاء وذهب ابو حنيفة الى ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع نسوة فان وقع
نكاحهن معا بطل نكاح جميعهن وان وقع على الترتيب بطل ما بعد الرابع قياسا على المسلم واول هذا الحديث بانه اراد بالامساك
ابتداء نكاحهن فمعنى امسك اربعا اي ابتدأ نكاحهن [illegible] وفارق سائرهن [illegible] والحق انه امر الزوج باختيار [illegible] معنى
قوله امسك اربعا [illegible] وذكر المصنف لبعد هذا التاويل وجهين احدهما انه يبعد عادة ان [illegible]
بمثل هذا الخطاب [illegible] شرايط النكاح [illegible] انه لم ينقل انه جدد النكاح وكان
[illegible] امتثال الامر [illegible] **قال** [illegible] اسلم على [illegible]
[illegible] **اقول** هذا ايضا تاويل الحنفية [illegible] المذكورين للعرض المذكور [illegible] التاويل
المذكور [illegible] شهادة [illegible] ايتهما شئت
[illegible] نكاحهما على الترتيب [illegible] ولفظ ايتهما شئت [illegible] **قال** ومنها قولهم في فاطعام ستين مسكينا اي اطعام
طعام ستين مسكينا [illegible] المذكور [illegible] امكان [illegible]
[illegible] **اقول** ذهب الحنفية الى انه لا فرق بين اطعام ستين مسكينا [illegible]
مسكين واحد في ستين يوما [illegible] اطعام طعام ستين مسكينا وهذا التاويل ايضا بعيد لانهم جعلوا المعدوم
الذي هو طعام [illegible] الذي هو ستين مسكينا [illegible] مع امكان قصد
الرسول [illegible] الجماعة [illegible] على الدعاء [illegible] **قال** ومنها قولهم في اربعين
شاة اي قيمة شاة [illegible] **اقول** قالت الحنفية ان
المقصود من وجوب الشاة دفع حاجة الفقير [illegible] اربعين شاة شاة اي قيمة شاة وهذا
التاويل ابعد مما تقدم [illegible] ستين مسكينا [illegible] اذ لا منافاة بين ايجاب اطعام طعام
ستين مسكينا [illegible] بخلاف [illegible] شاة [illegible] واجبة [illegible] وكل معنى اذا
استنبط من حكم [illegible] اذا استنبط من اصل [illegible] بطلان الاصل يوجب بطلان الفرع
قال ومنها حمل ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة [illegible]
[illegible] التعميم [illegible]
[illegible] **اقول** اعلم
ان الحنفية [illegible] ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل [illegible] على الصغيرة [illegible] و
المكاتبة [illegible] الى البطلان [illegible] من غير
كفؤ [illegible] هذا الحديث [illegible] المراة [illegible]
[illegible]
[illegible] التاويل بعيد [illegible]
[illegible] التعميم [illegible] العام [illegible] في العموم [illegible] زيادة
ما في كلمة ايما للتاكيد والاستغراق [illegible] يؤول الى البطلان

[illegible] كاللغز

وحمل القائل بعد الغاء الاول هذا الحديث على نادر بعيد كاللغز وبعده عن الفهم ولا يليق بالشارع ان يخاطب بمثل هذا الخطاب مع امكان قصد النبي منع استقلال المرأة بالنكاح وغيرها فيما ليس لها من العادات بعد النكاح واعلم ان قول المصنف بتمهيد اصل متعلق بقوله ظهور قصد التعميم وقوله مع ظهوره اي يتعلق بقوله تمهيد اصل وعطفه على قوله ويبطل **قال** ومنها حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر [illegible] الصيام [illegible] المانع من الظهور [illegible] **اقول** ومن التاويلات البعيدة للحنفية حمل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لانه ثبت عندهم صحة الصوم بنية من النهار اذا لم يكن قضاء ونذرا ووجه بعد هذا التاويل ان قوله لا صيام نكرة في سياق النفي فيكون ظاهرا في العموم وصوم النذر والقضاء نادر بالنسبة الى الصوم [illegible] في اصل الشرع فيكون حمل اللفظ على القضاء والنذر كاللغز لندرته وبعده عن الفهم فاصل المانع من حمل اللفظ على الظاهر متحقق فيكون التاويل المذكور صحيحا [illegible] بانه لا يرجح مانع من حمل اللفظ على الظاهر فيطلب اقرب تاويل لا ابعد كاللغز **قال** ومنها حملهم ولذي القربى على الفقراء منهم لان المقصود سد الخلة ولا خلة مع الغنى فعطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة سبب الاستحقاق مع الغنى **اقول** ومن التاويلات البعيدة للحنفية حمل قوله تعالى ولذي القربى في قوله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى على الفقراء منهم لان المقصود من دفع الخمس اليهم سد الخلة ولا خلة مع الغنى فحكموا بحرمان الاغنياء منهم ووجه بعد هذا التاويل انهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة سبب الاستحقاق ولو كان مع الغنى لان اضافة الخمس الى ذوي القربى بلام التمليك يشعر بان علة الاستحقاق القرابة [illegible] **قال** ومنها حملهم انما الصدقات الى آخرها على بيان المصرف [illegible] **اقول** حمل [illegible] انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية على بيان المصرف [illegible] الى الاصناف المذكورين وعطف بعضهم على البعض بواو التشريك يقتضي وجوب الاستيعاب فحملها على بيان المصرف صرف عن ظاهر اللفظ [illegible] ثم قال المصنف [illegible] هذا التاويل من التاويلات البعيدة لان سياق الآية التي قبلها يدل على ما ذكرنا [illegible] ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون وذلك يشتمل على الرد على من لمز الرسول في الصدقات [illegible] ذكر مصارف الصدقات [illegible] الرسول [illegible] **قال** المفهوم الدلالة منطوق ومفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه اي في غير محل النطق [illegible] **اقول** المراد تقسيم الدلالة الى منطوق والى مفهوم والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق مثل تحريم التأفيف من قوله ولا تقل لهما اف

[illegible]

ما دل عليه في محل النطق والمفهوم بخلافه وهو ما دل اللفظ عليه لا في محل النطق مثل تحريم الضرب من قوله ولا تقل لهما اف [illegible] والمنطوق صريح وغير صريح فالصريح ما وضع له اللفظ وغير الصريح [illegible] ما يلزم مما وضع له اللفظ [illegible] فان قصد به وتوقف صدق المتكلم عليه او توقف الصحة العقلية عليه او توقف صحة الشرعية عليه [illegible] دلالة اقتضاء مثال ما توقف صدق المتكلم عليه قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان [illegible] مثال ما توقف عليه الصحة العقلية [illegible] واسأل القرية [illegible] مثال ما توقف عليه الصحة الشرعية [illegible] اعتق عبدك عني على الف [illegible] وان لم يقصد [illegible] كما سيأتي في باب القياس [illegible] **قال** [illegible] المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة [illegible] **اقول** لما فرغ من المنطوق شرع في المفهوم وهو ينقسم الى مفهوم موافقة والى مفهوم مخالفة فالاول اي مفهوم الموافقة ان يكون المسكوت موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه مثال مفهوم الموافقة تحريم الضرب من قوله ولا تقل لهما اف فان حكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافق لحكم المفهوم منه في محل النطق [illegible] ما زاد على الدينار [illegible] والمثال الثالث [illegible] على المفهوم

والفتوى لحدوم

المشار [illegible]

هو التنبيه بالاعلى على الادنى او بالعكس كان الحكم في غير الملفوظ اي المسكوت لحاق الحكم في الملفوظ ويعرف الحكم في
محل السكوت بمعرفة معنى المقصود من الحكم في محل النطق وادراك المعنى لرشد مناسبته للحكم في محل السكوت ومن ثم اي ومن
اجل توقف معرفة الحكم في محل السكوت على معرفة المعنى في محل النطق وكونه لرشد مناسبته للحكم في المسكوت قال قوم هو
قياس جلي والصحيح المصنف على انه ليس بقياس بوجهين احدهما انا نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس
فلا يكون قياسا الثاني انه لو كان قياسا لم يندرج اصله تحت الفرع والثاني باطل لان الملازمة ظاهرة وبطلان التالي
فلان اصل هذا قد يندرج في الفرع مثل قول القايل لا تعطه ذرة فانه يفهم منه منع اعطاء ما فوق الذرة والذرة
مندرجة فيما فوقها القايلون بكونه قياسا قالوا لولا المعنى المشترك بين المفهوم والمنطوق لما ثبت حكم المفهوم ولا نعني بالقياس
الا ذلك اجاب بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة الملفوظ على حكم المفهوم من حيث اللغة والبلاغة ومن ثم لم يكن قياسا
لان القياس دال على حكم الفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ ومن ثم اي ومن اجل انه ليس بقياس قال به النافي للقياس ومفهوم
الموافقة ينقسم الى ما يكون قطعيا والى ما يكون ظنيا والقطعي ما لا يتطرق اليه احتمال مثل الامثلة المذكورة والظني مثل قول الشافعي
في كفارة قتل العمد فانه انما اوجب الكفارة في قتل الخطا بقوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فان هذا اونه
دال على وجوب الكفارة في العمد لانه اولى بالمؤاخذة الا انها ليست قطعية لانا لا نقطع بان وجوب الكفارة في الخطا
معلل بالمؤاخذة لجواز ان يكون وجوب الكفارة على الخاطي انما هو لاجل ان يكون ذنبه وقع لاتلافه وجوب الكفارة في العمد
لان العمد فوق الخطا ولا يلزم من كون الكفارة رافعة للاثم الادنى كونها رافعة للاثم الاعلى وكذلك قول الشافعي في كفارة
اليمين الغموس وهو ان يحلف على الماضي كاذبا مع علمه بالحال كونه اثما لانه حلف مع علمه بالحال وانما سميت بالغموس لانها تغمس
صاحبها في الاثم وانما اوجب الشافعي الكفارة فيها نظرا الى انها اولى بالكفارة من غير الغموس **قال** مفهوم المخالفة ان
يكون المسكوت عنه مخالفا ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفة ومفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل و
الغاية مثل حتى تنكح والعدد الخاص مثل ثمانين جلدة وشرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة و
لا خرج مخرج الاغلب مثل اللاتي في حجوركم فان خفتم وايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها ولا لسؤال ولا حادثة
ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر **اقول** مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
في الحكم ويسمى دليل الخطاب وهو على عشرة اقسام ذكر المصنف منها اربعة لكونها اقواها الاول مفهوم الصفة وهو ان يكون
اللفظ عاما مقترنا بصفة خاصة مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة الثاني مفهوم الشرط وهو ان يكون الحكم على شيء
مقيدا بشرط مثل قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن الثالث مفهوم الغاية مثل قوله تعالى فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره الرابع مفهوم العدد وهو ان يعلق الحكم على عدد خاص مثل قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
وشرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت عنه لانه لو ظهر اولوية في المسكوت عنه او مساواة
يكون مفهوم موافقة وايضا شرطه ان لا يكون المنطوق قد خرج مخرج الاغلب مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
فان الغالب من حال الربائب ان يكون في حجور ازواج الامهات فذكر هذا الوصف لكونه اغلب لا يدل على
نفي التحريم عما عداه وكقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان تقييد جواز
الخلع بالشقاق لكون الخلع عند الشقاق بحسب الاغلب وكقوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل

فان ابو طالب ان المراة لا تنكح نفسها الا عند عدم اذن الولي لها وامتناعه من تزويجها فتقييد نكاح المراة نفسها بكونه
بغير اذن وليها لا يدل على نفي عدم البطلان عما عداه فانه اذا نكح باذن وليها فنكاحها ايضا باطل وشرطه ايضا ان لا يكون
ورد في جواب سؤال مثل ما اذا سيل عن سائمة الغنم فاجيب في سائمة الغنم زكاة وشرطه ايضا ان لا يكون لبيان حادثة حدثت
مثل ما اذا مر بشاة ميمونة فقال دباغها طهورها وايضا ان لا يكون لتقدير جهالة المخاطب بان لا يعلم المخاطب وجوب زكاة السائمة
ويعلم وجوب زكاة المعلوفة فيقول الرسول عليه السلام في سائمة الغنم زكاة فان التخصيص لا يكون لنفي الحكم عما عداها وايضا ان لا يكون
لرفع خوف مثل ما اذا قيل للخايف عن ترك الصلوة المفروضة في اول الوقت جاز ترك الصلوة في اول الوقت او غير ذلك
مما يقتضي تخصيصه بالذكر فانه اذا تحقق الباعث على التخصيص لا يكون مفهوم المخالفة حجة **قال** واما مفهوم الصفة
فقال به الشافعي واحمد والاشعري وابو عبيدة وجماعة ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة البصري ان كان للبيان او للتعليم
كما لو كانت ماعدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين **اقول** اختلف الائمة في مفهوم الصفة فذهب الشافعي واحمد والشيخ
ابو الحسن الاشعري وامام الحرمين وكثير من العلماء الى ان تعليق الحكم على احد وصفي الذات يدل على نفي ذلك الحكم عما عداه مثل
قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة فان تعليق وجوب الزكاة على الغنم المقيد بوصف السوم يدل على نفي وجوب الزكاة عما عدا السائمة
وذهب ابو حنيفة والقاضي وجمهور المتكلمين والمعتزلة الى انه لا يدل وفرق ابو عبد الله البصري وقال ان ورد الخطاب للبيان
مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة او للتعليم مثل قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا او كان ما عدا الصفة داخلا
تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفي ما عداه والا فلا وان لم يكن ورود
الخطاب على ما ذكرنا من الامور الثلاثة فلا يدل على نفي ما عداه **قال** المثبتون قال ابو عبيدة في لي الواجد يحل عقوبته
وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وفي مطل الغني ظلم مثله وقيل له في قوله حرام من قال بيوت المراة انها او
ما الرسول قال لو كان كذلك لم يكن لذكره معنى ان طلق لكن ما لزم من تعدد الصفة المفهوم وقال به الشافعي وهما عالمان
بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة قالوا اجاب ما احب بان اللغة حسن علم من اهل اللغة وهو فهم فيها
المفهوم وعورض بمن لم يقل به ... بانه لم يسلم ...
بان تعليق الحكم على احد وصفي الذات يدل على نفيه عما عداه لغة لانه لو لم يدل تعليق الحكم على احد وصفي الذات على نفيه عما عداه
لغة لما فهم اهل اللغة ذلك والثاني باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان اهل اللغة لا يفهمون من الالفاظ الا ما دل عليه لغة واما بطلان التالي
فلانه قال ابو عبيدة في قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وكذلك قال ابو عبيدة
في قوله عليه السلام مطل الغني ظلم مثله وقال في الخبر المتقدم فهم من تعليق الحكم على احدى صفتي الذات نفيه عما عداه ومن ائمة
اللغة فالمطل والواجد الغني ... باحلال عقوبته ... ابي عبيدة ...
... من اشعر النساء ...
معنى ... ابو عبيدة من تقدير الصفة نفي الحكم عما عداها ... من تقدير الصفة لان ههنا لم يرد اسم
عام ... ابي عبيدة ... صفة ...
... الشافعي ... مفهوم الصفة ... الشافعي وابو عبيدة عالمان بلغة العرب والظاهر انهما فهما ...
المفهوم ما ... الشافعي وابو عبيدة المفهوم على اجتهادهما لانهما وان كانا من ائمة اللغة الا انهما في درجة المجتهدين فنقلهما

١٤٤

نزول في حق اقارب الرسول قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
قال الرسول عليه السلام والله لازيدن على السبعين فتفهم الرسول عليه السلام ان ما زاد على السبعين
بخلافه فلو لم يكن تخصيص الوصف بالذكر دالا على نفي الحكم عما عداه لما فهم الرسول عليه السلام
ذلك ولا يمكن منع هذا الدليل من جهة عدم صحته كما منعه بعض لان هذا الحديث صحيح
اجاب بانا لا نم ان الرسول عليه السلام فهم ان ما زاد على السبعين بخلافه وذلك لان
هذه الاية مبالغة في ان الاستغفار وان كان كثيرا لا يفيد الغفران فتساوي
سبعين وما فوقه في عدم الغفران وانما قال الرسول عليه السلام والله لازيدن على
السبعين استمالة لقلوب الاحياء منهم لا لفهمه ان ما زاد على السبعين
بخلافه او لعل وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين باق على اصله في الجواز
لان جواز وقوع المغفرة بالزيادة على سبعين قبل نزول الاية ثابت علم منه
الرسول عليه السلام جواز وقوع المغفرة بما زاد على السبعين من تخصيص السبعين
بالذكر قوله واستدل بقول اقول واستدل ايضا على
ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه بقول يعلى بن امية لعمر رض
ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم فقال عمر رض تعجبت مما تعجبت منه فسالت رسول الله صلعم فقال انما
هي صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته فهم عمر ويعلى بن امية رضي
من تخصيص القصر بحال الخوف نفي القصر حال عدم الخوف واقرهما الرسول عليه السلام
على ذلك الفهم ولو لم يدل تخصيص الوصف بالذكر على نفي الحكم عما عداه لما فهماه ولما
اقرهما الرسول عليه السلام على ذلك الفهم اجاب بانه يجوز ان يكون تعجبهما من جواز القصر
حال الامن لاجل استصحابهما وجوب الاتمام حال الامن فلا يتعين ان يكون
فهم وجوب الاتمام حال الامن من تخصيص القصر بحال الخوف قوله
واستدل بان فايدته اقول واستدل ايضا على ان تخصيص الوصف
بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه بان فايدة القول به اكثر من القول بنفيه
لانه على تقدير القول به يكون اللفظ دالا على الحكم في المنطوق وعلى عدمه
في المسكوت عنه بخلاف القول بنفيه فانه يدل اللفظ ح على الحكم في المنطوق
ولا يدل على عدمه في المسكوت عنه وما هو اكثر فايدة كان اولى تكثيرا للفايدة
قال المصنف هذا الدليل انما يقوم حجة على من يجعل تكثير الفايدة دالا على
الوضع فنقول هذا الدليل لا يستقيم لان فيه دورا لان دلالة اللفظ على المفهوم
يتوقف على تكثير الفايدة لان دلالته يتوقف على الوضع والوضع يتوقف
على تكثير الفايدة لكون الوضع معللا بتكثير الفايدة وبالعكس اي تكثير الفايدة
يتوقف على دلالة اللفظ على المفهوم لان تكثير الفايدة انما يحصل بدلالة
اللفظ على المفهوم فيكون دورا اجاب عنه بتفتيش اجمالي
وتفصيلي اما الاجمالي فبان يقال لو صح هذا الدليل لزم الدور في كل
موضع بان يقال دلالة اللفظ يتوقف على الوضع والوضع يتوقف على
الفايدة لان اللفظ انما وضع للفايدة فدلالة اللفظ يتوقف على الفايدة

قوله انحصار الحكم في المذكور قلنا انما يلزم الانحصار لو لم يدل على اشعار الحكم في الغير لكن عدم دلالته على وجوب الزكوة
في الغير يمكن ان يكون بانتفاء نفس الدلالة لا بالدلالة على عدم وجوب الزكوة فيه والحاصل منع عدم الواسطة

على الفايدة والفايدة تتوقف على الدلالة لانه لو لم يكن اللفظ دالا لم يتحقق الفايدة فيكون دورا واما التفصيلي فان يقال دلالة اللفظ
على المفهوم تتوقف على تعقل تكثير الفايدة لا على حصول تكثير الفايدة وتعقل تكثير الفايدة لا يتوقف على الدلالة بل حصول تكثير الفايدة يتوقف على الدلالة
فلا يلزم الدور قال واستدل لو لم يكن [illegible] السبع في قوله طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب [illegible] سبعا مطهرا لان
يحصل [illegible] اقول واستدل ايضا على حكم المسكوت عنه لو لم يكن [illegible] المنطوق لم يكن
السبع في قوله عليه السلام طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبعا مطهرة وكذلك لم يكن الخمس في قوله [illegible] خمس رضعات يحرمن محرمة
والتالي باطل بيان الملازمة انه اذا لم يدل تخصيص السبع والخمس بالذكر على عدم الحكم فيما دونهما يحصل الطهارة بما دون السبع
والتحريم بما دون الخمس فلا يحصل الطهارة بالسبع ولا التحريم بالخمس والا كان تحصيلا للحاصل ولم يتعرض المصنف لجوابه قيل في جوابه انه
لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفي الطهارة فيما دونها وعدم دلالة الخمس على نفي التحريم عما دونها ان يكون ما دون السبع مطهرا وما دون الخمس
محرما لجواز عدم ثبوت الطهارة بما دون السبع وعدم التحريم بما دون الخمس بدليل اخر الثاني لو ثبت لثبت بدليل وهو عقل و
نقل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اقول [illegible]
بالذكر [illegible] نفي الحكم عما عداه [illegible] لو ثبت [illegible] تعليق الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداه لثبت بدليل
[illegible] والثاني لازم [illegible] لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا [illegible]
للعقل في الدلالات الوضعية والثاني ايضا باطل لان النقل اما ان [illegible] بالتواتر او بالاحاد [illegible] الظن والظن غير
معتبر في اثبات اللغة والتواتر غير متحقق [illegible] فانا نقطع [illegible] في اثبات
اللغة [illegible] او الخليل او ابي عبيدة او سيبويه الثاني [illegible] تعليق الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداه لثبت في اللغة و
التالي باطل اما الملازمة [illegible] بالوصف واما بطلان التالي [illegible] اثبات الحكم [illegible]
لم يدل على [illegible]
[illegible] يكون [illegible] ممنوعا واجيب [illegible] بيان الملازمة [illegible]
[illegible] غير معتبر في اثبات اللغة قال المصنف [illegible] الجواب [illegible]
[illegible] المذكور [illegible] لا يكون قياسا في اللغة [illegible]
[illegible] بمعنى مشترك بينهما ومعلوم انه لا يكون كذلك [illegible]
[illegible] المسكوت عنه غير [illegible]
[illegible]
لا يكون حاملا للمسكوت عنه [illegible] في الخبر الثالث لو صح [illegible] تعليق الحكم على الوصف [illegible]

على نفيه عما عداه لما صح اذ ذكره السائمة والمعلوفة كما لا يصح لا تقل لهما اف واضربهما والثاني باطل لما تقدم ولعدم الفائدة
لانه كان يستغني عن ذكر السائمة والمعلوفة بقوله [illegible] للعموم وللزوم التناقض لان وجوب الزكاة في السائمة اذا كان
دالا على عدم وجوبها في المعلوفة التعقيب بوجوب الزكاة في المعلوفة [illegible] في المعلوفة وتجب الزكاة [illegible]
وهو تناقض اجاب بان الفائدة عدم تخصيص المعلوفة بالاجتهاد عن العموم ولا تناقض في الظاهر فان دلالة التخصيص بالوصف
بالذكر على نفي الحكم عما عداه بحسب الظاهر لا بحسب القطع فيجوز ان يعدل عن الظاهر واذا دل دليل قطعي على المخالفة فلا يلزم
التناقض الرابع لو كان تعليق الحكم بالوصف دالا على نفيه عما عداه لما ثبت خلافه اي لما ثبت الحكم فيما عداه والتالي باطل اما
الملازمة فلانه يلزم التعارض وهو خلاف الاصل واما بطلان التالي فلانه ثبت الحكم فيما عدا المذكور في نحو قوله تعالى
ولا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة لان اكل الربوا حرام وان لم يكن اضعافا مضاعفة اجاب بان [illegible] ولا تاكلوا
الربوا اضعافا مضاعفة يقتضي اباحة الربوا اذا لم يكن اضعافا مضاعفة بحسب الظاهر لان دلالة تعليق الحكم بالوصف على نفيه
عما عداه بحسب الظاهر لكن القاطع الذي [illegible] ثم حرمة الربوا [illegible] فاندفع الظاهر فلم يبق المفهوم والتعارض انما
كان خلاف الاصل [illegible] اذا دل دليل [illegible] ثبت بالدليل **قال** ولنا مفهوم الشرط قال به بعض
من اصول بالصيرفي والقاضي عبد الجبار والبصري على المنع القائل به ما تقدم وانه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط
[illegible] يكون [illegible] بالاجماع [illegible] العدد [illegible]
بالاصل [illegible] **اقول** اختلفوا في انه اذا علق حكم على شرط هل ينتفي ذلك الحكم بانتفاء الشرط ام لا
فكل من قال بمفهوم الصفة قال ينتفي ذلك الحكم بانتفاء الشرط وقال بعض المنكرين لمفهوم الصفة ايضا بانتفائه ذلك الحكم عند
انتفاء الشرط ومنع القاضي وعبد الجبار والبصري الى المنع اي لا ينتفي الحكم بانتفاء الشرط احتج القائل بمفهوم
الشرط بوجهين احدهما ما تقدم وهو ان ائمة اللغة فهموا ذلك واللغويون [illegible] المراد ونقل ما تقدم التمسك
[illegible] في [illegible] لان [illegible] فلا يتمسك به الثاني انه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء
المشروط [illegible] شرطا [illegible] بان [illegible] شرطا [illegible] يكون سببا والايلزم من انتفاء السبب انتفاء
المسبب [illegible] باتحاد السبب [illegible] ينتفي المسبب بانتفائه لانه يكون
موجبا لوجود المسبب فيلزم من انتفائه انتفاء المسبب قطعا [illegible] بتعدد السبب فيمنع التعدد لان الاصل عدمه
فيلزم من انتفائه انتفاء المسبب ظاهرا [illegible] على مفهوم الشرط قوله ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
فانه [illegible] على البغاء [illegible] على ارادة التحصن ولم يلزم من انتفاء ارادة التحصن انتفاء حرمة الاكراه على البغاء لان
[illegible] على البغاء [illegible] عند عدم ارادة التحصن اجاب عنه من وجهين احدهما [illegible] الاكراه
بحسب [illegible] عند ارادة التحصن [illegible] عند ارادة التحصن لان [illegible] التحصن [illegible]
[illegible] يكون الموجب للتخصيص [illegible] الثاني ان [illegible] بحسب الظاهر على انتفاء حرمة الاكراه عند عدم
ارادة التحصن والاجماع القاطع عارض الظاهر فاندفع لان الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم الشرط
قال مفهوم الغاية قال به بعض من انكر الشرط كالقاضي وعبد الجبار القائل به ما تقدم وبان معنى صوموا الى
ان تغيب الشمس [illegible] الشمس [illegible] بعده لم يكن [illegible] **اقول** اختلفوا في ان الحكم اذا قيد بغاية هل

[illegible] اتموا الصيام الى الليل هل يكون دالا على نفي الحكم فيما بعد الغاية ام لا فكل من قال بمفهوم الصفة قال انه يدل
على نفي الحكم فيما بعد الغاية وقال به ايضا بعض من لا يقول بمفهوم الشرط كالقاضي وعبد الجبار واحتج القائل به بما تقدم وهو ان
ائمة اللغة فهموا ذلك [illegible] وبان معنى قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس [illegible] اخر صومكم غيبوبة الشمس
فلو قدر وجوب [illegible] غيبوبة الشمس لم يكن الغيبوبة اخرا وهو خلاف **قال** ولنا مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة
[illegible] وايضا فانه كان يلزم من محمد رسول الله وزيد موجود واشباهه ظهور الكفر [illegible] يلزم منه ابطال القياس
[illegible] بان القياس يستلزم التساوي [illegible] فلا مفهوم فكيف به **اقول**
ذهب الجمهور الى انه اذا علق الحكم على اسم لا يدل على نفي الحكم عما عداه مثل [illegible] لا تبيعوا البر بالبر ولا الذهب بالذهب الى [illegible]
وذهب الدقاق وبعض الحنابلة الى ان تعليق الحكم بالاسم يدل على نفيه عما عداه [illegible] وقد تقدم اشارة الى الفرق المذكور بين مفهوم
الصفة وبين مفهوم اللقب وهو ان فائدة تخصيص الاسم [illegible] الكلام فانه لو اسقط الاسم لاختل الكلام فلا يتحقق المقتضي
للمفهوم حينئذ فان المقتضي للمفهوم هو انتفاء فائدة التخصيص بخلاف مفهوم الصفة فانه لو اسقط الصفة لم يختل الكلام فيتحقق المقتضي
للمفهوم وهو انتفاء فائدة التخصيص واحتج [illegible] بان تعليق الحكم بالاسم لو دل على نفيه عما عداه لكان يلزم من قول القائل محمد رسول الله و
زيد موجود ظهور الكفر والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه يلزم من قول القائل محمد رسول الله ان عيسى ليس برسول الله
ومن قوله زيد موجود ان الاله ليس بموجود وهو موجب الكفر بطريق الظهور وانما قال ظهور الكفر لان دلالة المفهوم بحسب الظهور
لا بحسب القطع واستدل على ان تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه بانه لو كان تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه
لزم منه ابطال القياس والتالي باطل بيان الملازمة انه لو كان تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لكان النص الدال على المقيس عليه
دالا على مخالفة الفرع له في الحكم لان النص او الاجماع الدال على الحكم في الاصل المقيس عليه [illegible] والا على نفي الحكم عن الفرع بحسب
الظاهر فلو عمل بالقياس يلزم مخالفة ظاهر النص او الاجماع وهو غير جائز اجاب بان القياس المتفق عليه الذي هو مفهوم الصفة يستلزم
التساوي بين الاصل والفرع في المعنى الموجب للحكم وشرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المنطوق للمسكوت عنه في المعنى الموجب للحكم
فلا مفهوم مع التساوي في المعنى [illegible] المسكوت عنه على المنطوق بالقياس فحيث القياس ههنا اي في مفهوم اللقب الذي
هو الخلاف فيه [illegible] المسكوت عنه على المنطوق اذا وجد معنى الموجب للحكم [illegible]
[illegible] **قال** قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي تبادر نسبة الزنا الى ام خصمه
واخته ووجب الحد عند مالك واحمد [illegible] لا تمسك فيه **اقول** القائلون بمفهوم اللقب قالوا لو قال القائل لمن يخاصمه
ليست امي بزانية ولا اختي تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا اوجب على القائل حد القذف عند مالك واحمد
فلو لم يكن تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لما تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته اجاب بان تبادر نسبة الزنا الى ام
خصمه واخته الى الفهم من القرائن لا تمسك فيه لتعليق الحكم بالاسم **قال** ولنا الحصر بانما فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل
مفهوم [illegible] اما زيد قائم [illegible] العدم [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] **اقول** اختلفوا في ان
تقييد الحكم بانما مثل انما زيد قائم هل يفيد الحصر على معنى انه يفيد اثبات القيام لزيد ونفي سائر الصفات عنه ام لا فقيل انه
لا يفيد الحصر وقيل يفيد بحسب المنطوق وقيل يفيد بحسب المفهوم [illegible] القائل بالمذهب الاول ان قول القائل انما زيد قائم بمعنى ان
زيدا قائم وما زائدة والزائد كالعدم فكما ان قوله ان زيدا قائم لا يفيد الحصر لا بحسب المنطوق ولا بحسب المفهوم

فكذا الحصر في قولنا زيد قايم لانه بمعناه وهو ضعيف لان الحجر عن الدعوى والحق القايل بالمذهب الثاني بان قولهم انما الحكم
لله بمعنى ما الحكم الا لله كما ان الثاني يفيد الحصر بالمنطوق فكذلك مما في الذي هو بمعناه مثل لكان لفظ انما مفيد الحصر
لما صح حمل ابو حنيفة والشافعي الا لغير المعتق لو علم لنا الاحتمال ما قبلت وهو انما الولا لمن اعتق والثاني على لعموم حجة العمل بالنية
وغيرها وعموم الولا للمعتق وغيره ممكن بان العبد من نفسه قال المصنف هذا ضعيف لان عموم حجة العمل بالنية وغيرها وكذا عموم الولا للمعتق
وغيره لنا ثبت بغير هذا الدليل كالاجماع والحديث بل بحسب الظاهر انه لا يستقيم الولا لغير المعتق وحجر لن يعلل عن الظاهر بدليل
قطعي **قال** ولنا مفهوم الحصر مثل صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة عهد مثل الاسد وهل منطوق وهل مفهوم سواء ولو
افاده العكس لانه منهما لا يصلح للجنس ولا المفهوم معين لعدم القرينة وهو دليلهم ايضا لو كان كان التقديم بغير مدلول الكلمة
اقول اختلفوا في انه اذا جعل لفظ كلي معرف بالاضافة او باللام مخبرا عنه والجزئي ايضا مخبرا به مثل قولنا صديقي زيد
والعالم زيد ولا قرينة تفيد العهد على يدل على حصر ذلك الكلي في الجزئي ام لا فقيل لا يفيد الحصر وقيل يفيده بحسب المنطوق وقيل يفيد
بحسب المفهوم احتج القايل بالمذهب الاول بوجهين احدهما انه لو افاد قولنا صديقي زيد وقولنا العالم زيد الحصر لافاد عكسهما ايضا
الحصر وهو قولنا زيد صديقي وزيد العالم والثاني باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان دليلهم على ان الحصر في الاصل بعينه قايم في العكس
وذلك لان دليلهم ان المخبر عنه في قولنا صديقي زيد والعالم زيد لا يصلح ان يكون للجنس لانه لا يصدق كل صديقي زيد وكل عالم زيد
ولا يصلح ان يكون للمعهود معين اذ التقدير انه لا قرينة على العهد فتعين ان يكون للحصر وهو ان يكون المعهود ذهنيا متحدا بالجزئي مطابقا
للجزئي مساويا له وهذا الدليل بعينه قايم في العكس الثاني انه لو افاد ذلك الحصر لم يفد العكس لكان التقديم يغير مدلول الكلمة
لانه لم يكن بين الاصل والعكس فرق الا بالتقديم والثاني باطل لان التقديم لا يغير مدلول الكلمة قيل القايل ان يقول لا امتناع في تغيير
التقديم فان نسبة الكلي الى جزئيه بالموضوعية تغاير نسبته الى الكلي الجزئي بالمحمولية ولذلك قد يصدق القضية ولا يصدق عكسها
ويحالفها بالجهة لو صدق في بعض وفيه نظر لان التقديم والتأخير في الموضوعية والمحمولية يكون لم يغير نفس مدلول الموضوع والمحمول **قال**
القايل به لو لم يفده لاخبر بالاعم عن الاخص لعدم الجنس والعهد فوجب حمله على المعهود ذهنيا بمعنى الكامل والمنتهى والجنس مثل جعل
المعهود ذهنيا مثل اكرم الرجل زيد العالم بمعنى الموصوف وايضا يلزم زيد العالم بعين ما ذكر فان زعم انه يخبر بالاعم فغلط لان شرط
حمل الكرم فان زعم ان اللام للجنس فغلط لصحة استعماله بالمعرف مقطوعا عن زيد كالموصول **اقول** القايل بان مثل القايم
زيد يفيد الحصر احتج بانه لو لم يفد الحصر لزم ان يكون الاخبار عن الاعم بالاخص والثاني باطل بيان الملازمة انه يتعذر ان يكون اللام للجنس
والعهد اما الاول فلانه لا يصدق كل عالم زيد واما الثاني فلعدم القرينة فتعين ان يكون للماهية وهو اعم من جزئياته فيلزم
الاخبار عن الاعم بالاخص فوجب حمل اللام للمعهود ذهنيا بمعنى الكامل والمنتهى في العلم ليندفع المحذور واجاب بان حمل
جعل المعهود ذهنيا بمعنى الكامل والمنتهى صحيح واللام يكون للمبالغة فلم يلزم منه الحصر ثم قال المصنف ويلزم الخصم
ان قولنا زيد العالم يفيد الحصر بعين ما ذكره وكون اللام للمبالغة هو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل فان قال اللام في الرجل
للمبالغة وبيان انه كامل في الرجولية فان زعم الخصم انه لا يتعذر ان يكون اللام للماهية في قولنا زيد العالم اذ قد
يخبر بالاعم عن الاخص بخلاف قولنا العالم زيد فانه يمتنع ان يخبر عن الاعم بالاخص فهو غلط لان شرط الاخبار عن الاخص بالاعم
تنكير الاعم ثم يتعذر ان يكون اللام في قولنا زيد العالم للماهية ولو زعم انه لا يتعذر ان يكون اللام في قولنا زيد العالم للجنس فانه
يجوز ان يكون لزيد بقرينة التقديم بخلاف قولنا العالم زيد فانه لا يجوز ان يكون اللام فيه لان يراد لا قرينة فهو غلط ايضا لجواز استقلال الخبر
بالتعريف مقطوعا عن زيد كالموصول فانه مستقل بالتعريف وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لزيد لتوقف تعريفه على تقدم قرينة

قال النسخ ازالة الحكم الشرعي بخطاب متراخ والنقل بخلاف النسخ وحيث الحمل وهو المناسخات وهل مشترك وهل للاول او للثاني
وهو مصطلح ح ورفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر يخرج المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والعقل ويحصل الى اخر الشهر ونحوه
بالحكم ما حصل على الخلاف ثم لم يكن فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه مطلقا فلا يرد والحكم قديم فلا يرتفع لا ما انا
نعني به والقطع بانه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع **اقول** لما فرغ من المباحث المشتركة بين ادلة
الاحكام شرع فيما يتعلق بالكتاب والسنة فتعرض للنسخ والنسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالت الظل والنقل ايضا
يقال نسخت الكتاب اي نقلته ونسخت النحل اي نقلته من موضع الى اخر ومنه المناسخات لانتقال المال من وارث الى اخر واما وقوع استعمال
لفظ النسخ في الازالة والنقل فقيل انه مشترك بينهما لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وقيل حقيقة للاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس
والاخير اولى من الاول لان المجاز لو كان على خلاف الاصل لكنه خير من الاشتراك وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي
متأخر فقوله رفع الحكم كالجنس يشمل النسخ وغيره وخرج بالشرعي رفع المباح الذي ثبت بالاصل لانه ليس بحكم شرعي وخرج بدليل
شرعي رفع الحكم الشرعي بالنوم والغفلة فان رفع وجوب الصلاة عن النائم والغافل بالنوم والغفلة قيل القايل ان يمنع كون الرفع
بالنوم والغفلة لا بدليل شرعي بل هو بدليل شرعي وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث فالواجب ان يقال خرج بدليل شرعي احترازا عن الرفع
بالموت وهذا ليس بوارد اذ لا فرق بين الميت وبين النائم والغافل في رفع الحكم عنهم لانا علمنا بالعقل ان شرط
التكليف التعقل وكما ان الميت لا يعقل التكليف فكذلك النائم والغافل لا يعقلان التكليف وقوله عليه السلام رفع
القلم عن ثلث دليل على ان الرافع هو النوم والنسيان لا ان الرافع هو هذا القول وقوله متأخر احترازا عن رفع
الحكم الشرعي بدليل شرعي غير متأخر مثل الرفع بالمتصل مستقلا مثل ما اذا قال عقيب قوله ثم اقتلوا المشركين لا تقتلوا
اهل الذمة او غير مستقل كالرفع بالاستثناء كما يقول صوموا هذا الشهر الا اليوم العاشر منه وكالرفع بالغاية مثل صوموا
الى اخر الشهر وكالرفع بالشرط مثل صل ان كنت صحيحا واعلم ان الحكم يطلق تارة على الخطاب المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير تعلقا خارجيا والحكم بهذا المعنى يحصل على المكلف بعد ان لم يكن لان الحكم بهذا المعنى مشروط
بالتعقل لان التعلق الخارجي لا يحصل الا بعد التعقل فيكون حادثا لان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند
انتفاء العقل قطعا ولا يرد قوله ان الحكم قديم والقديم لا يرتفع فلا ينعكس التعريف لصدق المحدود بدون الحد
لانا لا نعني بالحكم الحكم القديم الذي لا يرتفع بل نعني به الحكم الحادث الذي يمكن رفعه لانا نقطع انه اذا ثبت تحريم شيء بعد
وجوبه انتفى وجوبه لانه يرتفع بنفي التعلق الخارجي الذي هو جزء من مفهوم الوجوب وهو المعنى بالرفع وهذا التعريف
غير منعكس لانه دخل فيه البيان بالتخصيص المتأخر عن وقت الخطاب لان التخصيص رفع عند المصنف **قال** العدل
لا مام اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول فرجان اللفظ دليل النسخ ولا يطرد فان لفظ العدل
نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعل صلى الله عليه وسلم اللفظ الدال على النسخ لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء
انتفائه حصوله وقال الغزالي الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه
عنه واورد الثلثة الاول وان قوله على وجه الى اخره زيادة وقالت الفقهاء النص الدال على انتهاء الحكم الشرعي مع التاخر
عن مورده واورد الثلثة فان فروا من الرفع لكون الحكم قديما فانتهاء امر الوجوب ممتنع وانتهاء عدمه وهو معنى الرفع
وان فروا لانه لا يرتفع تعلق مستقبل توهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة وان كان لانه بيان امد التعلق بالمستقبل

المظنون استمراره فلابد من زواله المستمر اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد على الغزالي والمعتد بالمرة بفعل اقول عرف امام الحرمين النسخ بانه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول واعترض عليه بان اللفظ دليل النسخ لا نفسه وبانه لا يطرد الحد فان لفظ العدل ينسخ حكما كذا يصدق عليه هذا الحد لانه لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم لكونه لفظ عدل وظهور انتفاء الحكم الاول دال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ولفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق وبانه لا ينعكس لان النسخ قد يكون بفعل الرسول عليه السلام فيوجد المحدود بدون الحد وبان حاصل هذا الحد يرجع الى ان النسخ هو اللفظ الدال على النسخ فيكون تعريفا للنسخ بنفسه وهو باطل وانما قلنا ان حاصله يرجع الى هذا لان الامام فسر شرط دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ فانتفاء شرط الدوام انتفاء انتفاء النسخ وانتفاء انتفاء النسخ حصول النسخ فيكون معنى ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ظهور النسخ ويلزم ما ذكرنا وقال بعض الشارحين اصلاح هذا التعريف ودفع الاعتراضات وقال المراد باللفظ اللفظ واللام فيه عوض المضاف اليه فيكون معناه لفظ الشرع والمراد بانتفاء شرط دوام الحكم الاول حصول حكم الاجماع الحكم الاول ثم لا يرد ان اللفظ دليل النسخ لان الملفوظ دليل النسخ لا اللفظ واللفظ بان انتهاء مدة الحكم وهو النسخ ويطرد لان قول العدل ليس لفظ الشرع ويكون حاصل التعريف انه لفظ دال على ظهور حكم الاجماع الاول فلا دور والفعل يدل على النسخ لا انه نسخ بخلاف اللفظ فانه لا بيان بالملفوظ الذي هو الدليل فيكون هذا ما قاله وفيه نظر لان اللفظ هو الملفوظ لا التلفظ لانه صفة بكونه دالا والدال هو الملفوظ لا التلفظ ثم يرد الاعتراض الاول والثالث واما قوله المراد من انتفاء شرط دوام الحكم الاول حصول حكم الاجماع الحكم الاول فباطل اذ لا دلالة لانتفاء شرط دوام الحكم الاول على حصول حكم الاجماع لحكم الاول لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام ولا يجوز ان يراد من اللفظ ما لا دلالة له عليه بوجه والمصنف اورد الاعتراض الرابع بناء على تفسير الامام الشرط ولا اشكال انه وارد على هذا التقدير واما قوله اللام في اللفظ عوض عن المضاف اليه وهو للشرع قلنا لم يحقق فيه نزاع على ذكر وقال الغزالي في تعريف النسخ انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه فقوله الخطاب الدال كالجنس يشتمل النسخ وغيره وانما قال الخطاب ولم يقل النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وقوله الدال على ارتفاع الحكم يخرج الخطاب المقرر للحكم وانما قال ارتفاع الحكم ولم يقل ارتفاع الامر والنهي ليعم جميع انواع الحكم من الندب والكراهة والاباحة فان جميع ذلك قد ينسخ وقوله الثابت بالخطاب المتقدم يخرج الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالاصل وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذي له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد غروب الشمس بعد ما اذا قال اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا لانه وان كان دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم لكن لا يكون على وجه لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذا كان متصلا به كالاستثناء والصفة والغاية والشرط فانها لا تكون نسخا بل بيانا واتماما لمعنى الكلام ثم قال المصنف ويرد على هذا الحد ثلاثة الاول انه رد على الحد المتقدم فان الخطاب دليل النسخ لا نفسه

وانه يلزم ان يكون قول العدل نسخ حكم كذا نسخا وان النسخ قد يكون بفعل الرسول عليه السلام مع انه ليس بخطاب ويرد ايضا ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه زيادة لا حاجة اليه في التعريف ولا يرد الثاني لان المراد بالخطاب خطاب الشارع لانه السابق الى الفهم عند اطلاق الخطاب بخلاف اللفظ فانه لا يسبق من اطلاقه لفظ الشارع والفقهاء لما لم تعقلوا الرفع للحكم الشرعي عرفوا النسخ بانه النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده اي عن زمان وروده والمراد بالنص ما يقابل الاجماع والقياس وارد على هذا التعريف الثلاثة الاول الواردة على الحدين الاولين بعين كون النص دليل النسخ لا نفسه وعدم الاطراد وعدم الانعكاس والحق ان عدم الاطراد غير وارد لان النص لا يطلق على لفظ العدل وكذا عدم الانعكاس غير وارد لان النص يتناول فعل الرسول عليه السلام والمصنف بين ان فرارهم عن اطلاق الرفع على النسخ لا ينجيهم لانهم ان فروا من الرفع لان الحكم قديم والتعلق المعنوي ايضا قديم والقديم لا يرفع فانتهاء امد الوجوب ينافي بقاء الوجوب على المكلف لانه اذا انتهى امد الوجوب لم يبق الوجوب عليه ولا نعني بالرفع الا عدم بقاء الحكم على المكلف فيلزم وقوعهم فيما فروا عنه وان فروا عن اطلاق الرفع على النسخ لان النسخ انما كان لتعلق الحكم بالفعل في المستقبل وتعلق الحكم بالفعل في المستقبل لا يرتفع لان التعلق في المستقبل لم يوجد وما لم يوجد لا يرتفع لزمهم منع نسخ الحكم قبل الوقت كما هو مذهب المعتزلة والفقهاء يجوزون نسخ الحكم قبل الوقت وان فروا عن الرفع لان تعلق الحكم بالمستقبل يظن دوامه واستمراره والنسخ بيان امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلابد من زوال التعلق المذكور لان بعد بيان الامد لا يبقى ظن الاستمرار فصح اطلاق الرفع عليه قيل لقائل ان يقول زوال جاز ان يكون لعدم المقتضي فصح ما قاله الفقهاء ولا يتم ما قلتم انه ليس دفعا بدليل متاخر وفيه نظر لان المقتضي لا يخلو اما ان يكون محققا او لا والثاني باطل والا لم يتحقق الحكم والاول لا يخلو اما ان يتقدم بنفسه او بغيره والاول باطل بالضرورة والثاني يلزم منه رفع الحكم بدليل متاخر وقالت المعتزلة النسخ اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا وهذا التعريف قريب مما ذكره الغزالي فليتفطن يرد عليه ما يرد على تعريف الغزالي ويرد على هذا التعريف خاصة الامر المقيد بمرة اذا ورد بعده نص دال على زوال حكمه فانه نسخ مع انه لم يدل على زوال مثل الحكم الثابت بل على زوال ذلك الحكم ولا يخفى ان هذا غير وارد على المعتزلة لانهم لا يجوزون نسخ الحكم قبل الفعل فلا يجوز نسخ الامر المقيد بالمرة عندهم قال والاجماع على الجواز والوقوع وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني في الوقوع لنا ان الفعل بالجواز وان اعتبرت المصالح فالعقل على ان المصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات وفي التوراة انه امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك بالاتفاق واستدل باباحة السبت ثم تحريمه وبجواز الختان ثم ايجابه يوم الولادة عندهم وبجواز الجمع بين الاختين ثم التحريم واجيب بان رفع مباح الاصل ليس بنسخ اقول اجمع المسلمون على جواز النسخ وعلى الوقوع ايضا وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني في الوقوع وانعقاد الاجماع على الوقوع مع مخالفة ابي مسلم محمول اما على الاجماع من قبله واما على مذهب المصنف وقول ابي مسلم مخالفة

قيل انه احتراز عن الاحكام المقيدة بالمدة فان ذلك الحكم يرتفع عند انتهاء المدة لبانه

الواحد لا يخل بالاجماع واحتج على الجواز بانا نقطع انه لا يستحيل على الله تعالى ان يامر عباده بفعل في وقت
ثم يرفعه عنهم وان اعتبر المصالح كما هو مذهب المعتزلة وهو ان افعال الله تعالى تابعة لمصالح العباد فالجواز ايضا
ثابت اذ لا يمتنع ان يعلم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت لمصلحة واستلزام رفعه في وقت آخر
لمصلحة اخرى للقطع بان المصالح قد تختلف بالاوقات كما تختلف بالاشخاص وايضا قد ورد في التورية
ان الله تعالى قد امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك يعني تزويج البنات من البنين بالاتفاق فيكون
النسخ واقعا والوقوع دليل الجواز واجيب بان هذه الصورة كانت مباحة بدليل الاصل ورفع مباح
الاصل ليس بنسخ **قال** قالوا لو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى المتواتر هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض قلنا
مختلق قيل ان ابن الراوندي والقطع انه لو كان عندهم صحيحا لعارض العادة بقوله صلعم **اقول**
تمسك اليهود في عدم جواز النسخ بخمس شبه الشبهة الاولى تقريرها ان يقال لو نسخت شريعة موسى لبطل قول
موسى المتواتر هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والارض والتالي باطل لان موسى عليه السلام
صادق بالاتفاق فلا يبطل قوله بيان الملازمة ان قوله يدل على ان شريعته مؤبدة فلو نسخت يلزم بطلان
قوله اجاب بان هذا الحديث مختلق اي مفترى قيل ان هذا الكذب انما وقع من ابن الراوندي
ليعارض به دعوى الرسالة من محمد صلعم والقطع حاصل بانه لو كان هذا الحديث صحيحا عندهم لذكروا للرسول
عليه السلام اذ العادة تقتضي بقوله للنبي عليه السلام ولما لم يذكروا دل على انه غير صحيح عندهم **قال** قالوا ان النسخ ان كان لحكمة
ظهرت لم تكن ظاهرة فهو البداء والا فعبث واجيب بعد اعتبار المصالح انها تختلف باختلاف الازمان
والاحوال كمنفعة شرب دواء في وقت او حال وضرره في آخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن **اقول** الشبهة الثانية
لو جاز النسخ لجاز البداء او العبث على الله تعالى والتالي باطل لاستحالة البداء الذي هو الظهور بعد الخفاء على الله الذي
لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولاستحالة العبث بيان الملازمة ان النسخ ان كانت لحكمة ظهرت
لله تعالى لم تكن ظاهرة له قبل النسخ يلزم البداء لان البداء ظهور ما لم يكن ظاهرا وان لم يكن لحكمة ظهرت لم تكن
ظاهرة له قبل النسخ يلزم العبث اجاب عنه بان هذه الشبهة مبنية على ان افعال الله تعالى تابعة للحكم والمصلحة
وهو قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناها ولئن سلم ان افعال الله تعالى تابعة للحكم والمصلحة فالمصالح تختلف
باختلاف الزمان والاحوال كمنفعة شرب دواء في وقت او حال وضرره في آخر فيجوز ان يعلم الله تعالى استلزام
الامر بالفعل في وقت لمصلحة واستلزام النسخ في غير ذلك الوقت لمصلحة اخرى فلم يتجدد ظهور ما لم يكن **قال**
قالوا ان كان مقيدا بالتابيد فلا نسخ وان دل على التابيد لم يقبل للتناقض ولانه يؤدي الى تعذر
الاخبار بالتابيد والى نفي الوثوق بتابيد حكم ما والى جواز نسخ شرعكم اجيب بانه قد يقيد الفعل الواجب بالتابيد
لا يمنع النسخ كما لو كان معينا مثل صم شهر رمضان ثم نسخ قبله هذا وقوله صم رمضان ابدا انص بوجوب ان
الجميع متعلق الوجوب ولا يلزم الاستمرار كالموت وانما الممتنع ان يخبر بان الوجوب باق ابدا ثم ينسخ
اقول الشبهة الثالثة الخطاب الوارد عليه النسخ اما ان يكون مقيدا اي بوقت معين فلا نسخ لان
الحكم ينتهي بنفسه عند انقضاء ذلك الوقت وانتهاء الحكم بنفسه لا يكون نسخا واما ان يكون دالا على التابيد فلا يقبل

النسخ لا بد وجوه الاول انه لو قبل النسخ لزم التناقض لان الخطاب المقيد بالتابيد يدل على ان الحكم مؤبد والنسخ
يدل على انه غير مؤبد فيكون مؤبدا ليس بمؤبد وهو التناقض الثاني انه لو قبل النسخ لادى
الى تعذر الاخبار بالتابيد لان الاخبار بالتابيد انما هو ليعرف المخاطب التابيد ولا طريق للمخاطب الى
معرفة التابيد لجواز ظنا بان النسخ على ما دل على التابيد الثالث انه لو قبل النسخ لادى الى نفي الوثوق بتابيد
حكم ما لجواز ان النسخ عليه الرابع انه لو قبل النسخ لادى الى جواز نسخ شرعكم لان النص الدال على التابيد لا يمنع
النسخ اجاب بان تقييد الفعل الواجب بالتابيد كقوله صم رمضان ابدا لا يمنع النسخ فانه اذا كان الوقت معينا
مثل صم رمضان ثم نسخ قبله لم يمتنع النسخ واذا كان تعيين الوقت لا يمنع النسخ قبل الوقت فالتابيد احرى وهو
رمضان ابدا يوجب بدلالة النص ان الرمضانات كلها متعلق الوجوب ولا يلزم من ذلك استمرار الوجوب في الرمضانات
كلها فلا يلزم التناقض كالموت فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف يدل على ان جميع عمره ولو كان مائة سنة متعلق الوجوب
لانه يستمر الوجوب مائة سنة والممتنع ان يخبر بان الوجوب باق ابدا ثم ينسخ مثل ان يقال وجوب صوم عاشورا باق ابدا فانه
يمتنع ان ينسخ ولا يلزم الكذب في خبره تعالى ولقائل ان يقول لا يمكن الجمع بين استغراق الرمضانات كلها لتعلق الوجوب
وبين عدم لزوم الاستمرار فانه على تقدير وقوع النسخ وعدم الاستمرار يبطل الاستغراق وعدم التناقض في تابيد الحكم على
المكلف وعدم تابيده بالموت لاجل انه عرف بالقرينة ان المراد بالتابيد مدة بقاء المكلف **قال** قالوا لو جاز لكان
قبل وجوده او بعده او معه وارتفاعه قبل وجوده او بعده باطل ومعه احد لاستحالة النفي والاثبات قلنا المراد
ان التكليف الذي كان زال كالموت لا ان الفعل يرتفع **اقول** الشبهة الرابعة انه لو جاز نسخ وجوب الفعل لكان
اما قبل وجود الفعل او بعده او معه والاول والثاني باطلان لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم ممتنع واما
ارتفاعه معه فهو اجدر بالبطلان لاستحالة النفي والاثبات في شيء واحد في حالة واحدة اجاب بان المراد
بنسخ الحكم ان التكليف الذي كان على المكلف زال وذلك غير ممتنع كزوال التكليف بالموت لا ان الفعل يرتفع
قال قالوا اما ان يكون الباري سبحانه علم استمراره ابدا فلا نسخ او الى وقت معين فليس بنسخ قلنا الى الوقت
المعين الذي علم انه ينسخ فيه وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ **اقول** الشبهة الخامسة ان يقال لا يخلو
اما ان يكون الباري تعالى علم استمرار الحكم المنسوخ ابدا او لا فان كان الاول يلزم وقوع خلاف ما في علم الله تعالى وهو
محال او علم استمراره الى وقت معين فح ليس بنسخ لانتهاء الحكم بنفسه اجاب بانا نختار الشق الثاني وهو انه يعلم
استمراره الى وقت معين وهو الوقت الذي علم الله انه ينسخ ذلك الحكم فيه وعلم الله تعالى بارتفاع الحكم بالنسخ لا يمنع النسخ
لانه ح تكون انتهاؤه بالنسخ **قال** وعلى الاصفهاني الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لما خالفها ونسخ التوجه
والوصية للاقربين بالمواريث وذلك كثير **اقول** هذه حجة على ابي مسلم الاصفهاني وتقرير برهانه ان يقال النسخ
واقع لاجماع العلماء على ان شريعتنا ناسخة لكل شريعة تخالف شريعتنا وعلى ان وجوب التوجه الى بيت المقدس
منسوخ بوجوب التوجه الى الكعبة وعلى ان وصية الوالدين والاقربين منسوخة باية المواريث وذلك كثير
كنسخ تقديم الصدقة بين يدي الرسول على مناجاته ونسخ صوم عاشورا **قال** مسئلة المختار جواز النسخ قبل
وقت الفعل مثل حجوا هذه السنة ثم يقول قبلها لا تحجوا ومنع المعتزلة والصيرفي لنا ان التكليف قبل
وقت الفعل فوجب جواز رفعه كالموت وايضا نسخ لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه
اقول اختلفوا في جواز النسخ قبل وقت الفعل والمختار جوازه خلافا للصيرفي والمعتزلة مثل ان يقول

مجاهدة السلام يقول قبل الحج لا تحجوا واحتج على الحنابلة بوجهين الاول انه ثبت في مبادي الاحكام ان التكليف يتوجه قبل وقت مباشرة الفعل فوجب الجواز رفع التكليف الثابت قبل الفعل بالناسخ كما جاز رفعه بالموت الثاني ان كل نسخ كذلك اي قبل وقت الفعل لان النسخ رفع التكليف ورفع التكليف بعد وقت الفعل ومعه ممتنع اما الاول فلانه اي المكلف بالفعل انقطع التكليف عنه بنفسه فلا نسخ وان لم يات به عصى بتركه فلا نسخ ايضا واما الثاني فلامتناع النفي والاثبات على شيء واحد في حالة واحدة **قال** واستدل بان ابرهيم امر بالذبح بدليل افعل ما تؤمر وبالاقدام وترويع الولد ونسخ قبل التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا اجيب بان ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه وهو المانع عندهم وبانه لو كان موسعا لقضت العادة بتاخيره رجاء نسخه او موته لعظمه واما زعمهم بل لم يؤمر واما توهم او امر بمقدمات الذبح فليس بشيء او ذبح وكان يلتحم عقيبا او جعل صفيحة نحاس او حديد فلا نسخ فيكون نسخا قبل التمكن **اقول** واستدل على جواز النسخ قبل الوقت بقصة ابرهيم عم فانه امر بذبح ولده اسمعيل ونسخ عنه قبل التمكن من الذبح اي قبل وقت الفعل اما الاول فبدليل قوله تع حكاية عن اسمعيل افعل ما تؤمر وهو الذبح لانه قال ابرهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وبدليل اقدام ابرهيم على الذبح وبدليل ترويع اسمعيل اي تخويفه فلو لم يكن الذبح مامورا به لم يقدم عليه ولم يخوف ولده واما انه نسخ فلقوله تع وفديناه بذبح عظيم واما انه نسخ قبل التمكن اي قبل وقته فلانه لو تمكن من الذبح لكان عاصيا بتاخيره واعترض على هذا بانه يجوز ان يكون وجوب الذبح موسعا ونسخ بعد مضي وقت يسع الذبح فيه فلا يكون النسخ قبل وقت الفعل اجاب عنه بوجهين الاول ان ذلك اي كون الوقت الموسع لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل اي لا يمنع رفع تعلق الوجوب قبل وقت الفعل لان وجوب الفعل باق على المكلف اذ لم يات بالفعل في اول الوقت الموسع وبقاء الوجوب على المكلف هو المانع عند الخصوم من النسخ فيمتنع النسخ في باقي الوقت الموسع ويمتنع ايضا بعد انقضاء الوقت الموسع لانقطاع التكليف بنفسه ويمتنع ايضا في اول الوقت الموسع لتحقق الوجوب فيه فتعين ان يكون النسخ قبل الوقت الموسع الثاني انه لو كان وجوب الذبح موسعا لاقتضت العادة تقضي بتاخير مثل هذا الفعل رجاء لنسخه او موت احدهما لعظم مثل هذا الامر وقد دفع جماعة من الاصوليين هذا الاستدلال بان ابرهيم لم يؤمر بالذبح واما توهم الامر به او امر بمقدمات الذبح لا بنفسه اجاب المصنف بان هذا الدفع ليس بشيء لانه لو لم يؤمر بالذبح لما احتاج الى الفداء ودفعوا ايضا بانه يجوز انه ذبح والتحم عقيبه او كان صفيحا بعد الذبح فقال التحم الجرح المذبوح وبانه يجوز ان جعل الله تع على حلقه صفيحة نحاس او حديد فيمتنع الذبح لانه قد اجاب بانه لا يستقيم هذا الدفع اما الاول فلانه لو ذبح والتحم لم يحتج الى الفداء واما الثاني فلانه يلزم ان يكون الامر بالذبح تكليف بما لا يطاق وهو محال عند المعتزلة ومع هذا يلزم ان يكون نسخا قبل التمكن لانه لم يتمكن من الذبح عند وجود الصفيحة والسيف العريض وجه كل شيء عريض **قال** قالوا ان كان مامورا به في ذلك الوقت توارد النفي والاثبات وان لم يكن فلا نسخ واجيب لم يكن بل قبله وانقطع التكليف عنده كالموت **اقول** المانعون من جواز النسخ قبل الفعل قالوا لا يجوز النسخ قبل الفعل وذلك لان المكلف ان كان مامورا بالفعل في وقته فلو نسخ في ذلك الوقت لزم ان يكون في ذلك الوقت مامورا بالفعل غير مامور به فيلزم توارد النفي والاثبات على شيء واحد وهو محال وان لم يكن مامورا به في ذلك الوقت فلا نسخ اجاب عنه بانه لم يكن مامورا به في ذلك الوقت لوجود الناسخ فيه بل يكون مامورا به قبله وانقطع عنه التكليف عند دخول وقته بالناسخ كما ينقطع التكليف عنه بالموت **قال** مسئلة الجمهور جواز نسخ مثل صوموا ابدا خلافا في الصوم

واما صوموا ابدا فلانه لا يزيد على صم غدا ثم نسخ قبله قالوا متناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب الصوم غدا وانقطاع التكليف قبله كالموت **اقول** ذهب الجمهور الى جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد مثل صوموا ابدا خلافا لبعض الاصوليين فالخلاف في الخبر المقيد بالتابيد مثل الصوم واجب مستمر ابدا فان الاكثر على انه لا يجوز نسخه للزوم التناقض والمختار عند المصنف في الاول جواز النسخ واحتج عليه بان قوله صوموا ابدا لا يزيد في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص عليه على قوله صم غدا ثم نسخ قبل دخول الغد لما ذكرنا فكما جاز نسخ قوله صم غدا قبل دخول الغد فكذلك جاز نسخ صوموا ابدا المانعون من جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد قالوا نسخ الامر المقيد بالتابيد يوجب التناقض لان صيغة التابيد تقتضي الايجاب ابدا ونسخه يقتضي عدم الايجاب في بعض الاوقات فيلزم التناقض اجاب بانه لا منافاة بين ايجاب صوم غدا وبين انقطاع التكليف قبل الغد بالناسخ كانقطاع التكليف قبل الغد بالموت **قال** مسئلة الجمهور جواز النسخ من غير بدل لنا ان مصلحة التكليف قد تكون في ذلك وايضا فانه قد وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر وتحريم ادخار لحوم الاضاحي قالوا ناتي بخير منها او مثلها واجيب بان الخلاف في الحكم لا في اللفظ سلمنا لكن خصص سلمنا ويكون نسخه بغير بدل خيرا للمصلحة علمه ولو سلم انه لم يقع فمن اين لم يجز **اقول** اختلفوا في جواز نسخ الحكم من غير بدل فذهب الجمهور الى جوازه وذهب بعض الى عدم جوازه والدليل على الجواز من وجهين الاول ان الحكم ان تبع المصلحة فيجوز نسخه بلا بدل لان مصلحة المكلف قد تكون في رفع التكليف عنه من غير بدل وان لم يتبع المصلحة فجوازه اظهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد الثاني انه لو لم يجز نسخ الحكم بلا بدل لم يقع لان الوقوع لا يتصور بدون الجواز والتالي باطل لانه وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر بلا بدل وكنسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي ايضا بلا بدل المانعون من جواز النسخ بلا بدل قالوا قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها يدل على عدم جواز النسخ بلا بدل اجاب بانه غير محل النزاع فان الخلاف في جواز نسخ الحكم بلا بدل لا في اللفظ والاية تدل على الاتيان بالبدل في نسخ اللفظ لان الضمير يرجع الى الاية والاية لفظ سلمنا ان هذه الاية تتناول نسخ الحكم ايضا لكن خصص الحكم بما ذكرنا من الصور سلمنا انها باقية على عمومها لكن الاية يدل على عدم النسخ بدون الاتيان بما هو خير والنسخ بلا بدل خير من ابقاء الحكم لمصلحة يعلمها الله تع ولو سلم ان الاية تدل على ان النسخ لا يقع بدون بدل فمن اين ثبت انه لم يجز فان عدم الوقوع لا يقتضي عدم الجواز **قال** مسئلة الجمهور جواز النسخ بالاثقل لنا ما تقدم وبانه نسخ التخيير في الصوم والفدية وصوم عاشورا برمضان والحبس في البيوت بالحد **اقول** العاملون بجواز النسخ اتفقوا على جواز النسخ ببدل اخف مثل نسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليلة رمضان بعد لحله ونحوه لا اخف وببدل مساو مثل نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بوجوب التوجه الى الكعبة واختلفوا في جواز النسخ ببدل اثقل فذهب الجمهور الى جوازه وذهب بعض الشافعية الى عدم جوازه والدليل على الجواز من وجهين الاول الجواز العقلي وهو ما تقدم من ان الحكم ان تبع المصلحة فيجوز ان يكون مصلحة في نسخ الحكم ببدل اثقل وان لم يتبع فجوازه اظهر والثاني الوقوع فمن ذلك نسخ التخيير بين الصوم والفدية لوجوب الصوم على التعيين وهو اثقل من التخيير ومنه وجوب صوم عاشورا بوجوب صوم رمضان وهو اشق واثقل ومنه نسخ الحبس في البيوت الذي كان حكما للزنا بالحد وهو الضرب بالنعال والتغريب سنة في حق غير المحصن والرجم بالحجارة في حق المحصن ولا شك انه اثقل قلنا يلزمكم في ابتداء التكليف وايضا فقد يكون علم الاصلح في الاثقل كما يسقم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة قالوا يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا

العرض لنا ان سلم عموم فسياقها الا في تخفيف الحساب وتكثير الثواب او ضم الى عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب
وان سلم العموم فمخصوص بما ذكرناه فاخصت تعالى التكاليف و لا سلامنا فانهم قالوا الاتيان بخير منها او مثلها ولا شك ليس
خيرا للمكلف واجيب بانه خير باعتبار الثواب **اقول** القائلون بعدم جواز النسخ بالاثقل احتجوا بثلثة
وجوه الاول ان النسخ ببدل اثقل ابعد عن مصلحة المكلفين لانهم ان امتثلوا التزموا زيادة المشقة وان تركوا
يلزم العقوبة اجاب بانه منقوض بما يلزم في ابتداء التكليف لان الناس في سعة الاباحة فنقلهم الى التكاليف الشاقة
ابعد عن المصلحة وايضا قد يكون الباري تعالى علم ان الاصلح هو الاثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة لانه
علم ان السقم والضعف اصلح الثاني انه لو جاز النسخ ببدل اثقل لزم كذب قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وقوله
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والتالي باطل بيان الملازمة ان الاية تدل على ارادة التخفيف واليسر والنسخ
ببدل اثقل يدل على ارادة التثقيل والعسر فيلزم كذب الاية اجاب بانا لا نسلم عموم الاية في ارادة التخفيف
واليسر في كل شيء ولئن سلم عموم الاية في التخفيف واليسر في كل شيء فسياق الاية يدل على التخفيف واليسر في المال
في تخفيف الحساب وتكثير الثواب او تسمية التثقيل والعسر بالتخفيف واليسر تسمية للشيء باسم عاقبته
فان عاقبتهما ترجع الى التخفيف واليسر بسبب نيل الثواب ودفع العقاب مثل لدوا للموت وابنوا للخراب
فانه لما كان عاقبة الولادة الموت وعاقبة البناء الخراب جعلها غاية الولادة والبناء تسمية للشيء بعاقبته ولئن
سلم ارادة التخفيف واليسر في كل شيء على العموم لكن مخصوص بما ذكرنا من الصور كما خصت تعالى التكاليف والابتلا
بالاتفاق الثالث ان قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها يدل على ان البدل يكون خيرا من المنسوخ
او مثله ولا اثقل لا شيء لا يكون خيرا للمكلف ولا مثلا اجاب بانه خير للمكلف باعتبار عظم الثواب **قال**
مسئلة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما وخالف بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز
وايضا الوقوع عن عمر كان فيما انزل الله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ونسخ الاعتداد بالحول وعن
عائشة كان فيما انزل عشر رضعات محرمات ونسخت بخمس وجواز مس المحدث للمنسوخ لفظه **اقول** الجمهور ذهبوا
الى جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس اي جواز نسخ الحكم دون التلاوة وجواز نسخ التلاوة والحكم معا وخالفهم بعض
المعتزلة والدليل على جواز كل من الثلثة من وجهين الاول الجواز العقلي فانا نقطع انه يجوز ان ينسخ احدهما او كلاهما
لمصلحة تعلمها الله تعالى والثاني الوقوع اما وقوع ~~نسخ حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا يمكن~~
~~واجيب بمنع العالمية والمفهوم وان سلم فالتلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخ لم ينتف المدلول ولكن العكس~~
~~فالتلاوة توهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل ويزول فائدة القرآن فلا معنى على التعيين ولو سلم فلا جهل مع الدليل لان المجتهد يعلم~~
~~والمقلد يرجع اليه وفائدة كونه معجزا~~ التلاوة فقط فلما روي عن عمر رض انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله فنسخ تلاوته ولم ينسخ حكمه واما وقوع نسخ الحكم فقط فلان حكم اية الاعتداد بالحول وهو قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول قد نسخ بدون تلاوته واما وقوع نسخهما معا فلما روي عن عائشة رض
انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وقد كان منسوخ التلاوة ايضا واختلفوا في ان منسوخ
اللفظ هل يجوز للمحدث مسه ام لا والاشبه انه يجوز مسه للمحدث **قال** قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية
والمنطوق مع المفهوم فلا ينفكان واجيب بمنع العالمية والمفهوم وان سلم فالتلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما
فاذا نسخ لم ينتف المدلول وكذا العكس قالوا بقاء التلاوة توهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل ويزول فائدة القرآن فلا ينبغي

على التعيين ولو سلم فلا جهل مع الدليل لان المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه وفائدة كونه معجزا او قرآنا يتلى **اقول** القائلون
بعدم جواز نسخ احدهما بدون الآخر قالوا التلاوة مع حكمها كالعالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم فكما لا انفكاك من العلم
والعالمية وبين المنطوق والمفهوم فكذلك لا انفكاك بين التلاوة وحكمها فلا يتصور نسخ احدهما بدون الآخر اجاب
بمنع العالمية والمفهوم اي لا نسلم ان العالمية مغايرة للعلم بل العلم هو العالمية ولا نسلم ان المفهوم ثابت وبتقدير
ثبوته لا نسلم عدم انفكاكه عن المنطوق ولئن سلم ان العالمية مغايرة للعلم والمنطوق لا ينفك عن المفهوم فلا نسلم
ان التلاوة لا تنفك عن الحكم فان التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخت لم ينتف الحكم اذ لا يلزم من
انتفاء الامارة انتفاء الحكم وكذا العكس اي لا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الامارة وقالوا ايضا لا يجوز نسخ الحكم بدون
التلاوة لان بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم لكون التلاوة امارة للحكم فيلزم وقوع المكلف في الجهل ويزول فائدة القرآن
اذ الفائدة بيان الاحكام التي دلت عليها الالفاظ فاذا انتفى تلك الاحكام زال فائدة اللفظ اجاب بان
هذا الدليل مبني على التحسين العقلي وهو مردود وبتقدير تسليمه فلا نسلم وقوع المكلف في الجهل اذ لا جهل مع
قيام الدليل الناسخ لان المكلف ان كان مجتهدا يعلم الدليل الناسخ فلا يقع في الجهل وان كان مقلدا يرجع الى المجتهد
ويقبل منه ولا نسلم ايضا انه يزول فائدة القرآن فان فائدة التلاوة لا تنحصر في الحكم بل يكون فائدته كونه معجزا
وكونه قرآنا يتلى فيحصل الثواب بتلاوته **قال** مسئلة المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافا
للمعتزلة ونسخ مدلول خبر لا يتغير باطل والمتغير كايمان زيد وكفره مثله خلافا لبعض المعتزلة واستدلالا انهم يقال
انتم مامورون بصوم كذا ثم ينسخ يرفع الخلاف **اقول** المختار جواز نسخ تكليفنا بالاخبار عن شيء بتكليفنا بالاخبار
عن نقيضه خلافا للمعتزلة مثل ان يكلفنا بالاخبار عن وجود زيد ثم يكلفنا بالاخبار عن عدمه واما مدلول الخبر
فان كان مما لا يتغير مثل الاله موجود والعالم حادث فنسخه باطل وان كان مما يتغير كايمان زيد وكفره مثلا اي نسخه باطل
على المختار خلافا لبعض المعتزلة واستدلال المجوزين لجواز نسخ مدلول الخبر اذا كان حكما مثل انتم مامورون بصوم كذا ثم ينسخ
يرفع الخلاف بين المجوزين والمانعين لان هذا الخبر بمعنى الامر نحو والوالدات يرضعن اولادهن فيجوز نسخه عند المانعين
ايضا ولا يكون نسخا لمدلول الخبر بل لمدلول الامر فارتفع الخلاف بينهم **قال** مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن
كالعدة والمتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر واما نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه الاكثرون بخلاف
التخصيص العام كما علم لنا القاطع فلا يقابله المظنون **اقول** يجوز نسخ القرآن بالقرآن كنسخ العدة بالحول
بالعدة باربعة اشهر وعشر ويجوز نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر ونسخ الآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر واما نسخ
المتواتر بالآحاد فنفاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام المتواتر بالخاص الآحاد كما تقدم والفرق ان النسخ رفع
ما ثبت بالمنسوخ بخلاف التخصيص فانه لا يرفع ما ثبت بالعام واحتج المصنف على عدم جواز نسخ الخبر المتواتر
بالآحاد بان الخبر المتواتر مقطوع والآحاد مظنون والمظنون لا يقابل المقطوع بل يطرح المظنون ويعمل
بالمقطوع قيل وفيه نظر اذ يجوز ان يكون المتواتر مظنونا بحسب الدلالة والآحاد مقطوعا بحسب المتن فح
يقابل المتواتر بالآحاد وينسخ اجيب بانه ح يتعين ان يكون الآحاد مخصصا للمتواتر ولا نزاع فيه واورد
بان الآحاد انما يتعين ان يكون مخصصا اذا ورد قبل العمل بالعام المتواتر اما اذا ورد بعد العمل به يكون
ناسخا له **قال** قالوا وقع فان اهل قبا سمعوا منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر
عليهم واجيب علموا بالقرائن لما ذكرناه قالوا كان يرسل الآحاد بتبليغ الاحكام مبتدأة وناسخة

واجيب لا ان يكون مما ذكرناه فيعلم بالقران لما ذكرناه قالوا قل لا اجد فيما اوحي نسخ بنهيه عن اكل كل ذي ناب
واجيب لا ان يكون مما ذكرناه فيعلم بالقران لما ذكرناه قالوا قل لا اجد نسخ بنهيه عن اكل كل ذي ناب من
السباع احل اجد اجيب اما بمنعه واما بان المعنى لا اجد الان وتحريم حلال الاصل ليس نسخا اقول القائلون
بجواز نسخ الخبر المتواتر بالاحاد احتجوا بوجوه الاول الوقوع فان اهل قبا سمعوا منادي الرسول عليه السلام ينادي الا ان
القبلة قد حولت عن بيت المقدس الى الكعبة فاستداروا في الصلوة من بيت المقدس الى الكعبة فلم ينكر الرسول
عليه السلام ان وجوب التوجه الى بيت المقدس ثبت بخبر المتواتر وخبر المنادي لا احاد فلو لم يجز نسخ المتواتر
بالاحاد لما جاز لهم التحول بمجرد قول المنادي ولانكر الرسول عليهم اجاب بانا لا نسلم انهم تحولوا بمجرد اخبار
المنادي بل تحولوا لانهم علموا بالقراين المنضمة الى الخبر المنادي كاعلان الناس بذلك وقربهم من مسجد الرسول عليه السلام
وانما حمل على هذا لما ذكرنا من الدليل الدال على عدم جواز نسخ المتواتر بالاحاد الثاني انه عليه السلام يرسل احاد
الصحابة الى الافاق لتبليغ الاحكام مبتداة وناسخة من غير فرق بينهما فلو لم يقبل الاحاد في نسخ المتواتر
لما وجب القبول مع انه جاز للرسول عليه السلام ان لا يفرق اجاب بان ما ذكرتم من الارسال ووجوب القبول
صحيح الا ان يكون خبر الواحد مما ذكرنا وهو ان يكون ناسخا للمتواتر فانه يحمل على كونه معلوما بالقراين
لما ذكرنا الثالث ان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم الاية نسخ بنهيه عليه السلام عن كل ذي ناب
من السباع والنهي عن كل ذي ناب من باب الاحاد واذا جاز نسخ القران بالاحاد فنسخ الخبر المتواتر به
اجدر اجاب اما بمنعه بان يقال لا نسلم ان هذه الاية منسوخة فانه لا يدل على اباحة الجميع حتى يكون
تحريم كل ذي ناب ناسخا له بل يدل على عدم وجدان المحرم وعدم وجدان المحرم بالوحي لا يدل على اباحة
الجميع واما بان معنى الاية لا اجد الان محرما فيكون مؤقتا واذا كان مؤقتا لا يكون منسوخا ونهيه عليه السلام عن كل ذي
ناب رافع للحلال الثابت بالاصل ورفع الحلال الثابت بالاصل ليس بنسخ لان النسخ لا يكون الا للحكم الشرعي وحلال
الاصل لا يكون حكما شرعيا قال ويتعين الناسخ بعلم تاخره او بقوله عليه السلام هذا ناسخ او في معناه مثل كنت
نهيتكم او بالاجماع ولا يثبت بتعيين الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين احد المتواترين نظر
ولا يثبت بتقدمه في المصحف ولا بحداثة الصحابي ولا بتاخر اسلامه ولا بموافقته للاصل واذا لم يعلم ذلك فالوجه
الوقوف لا التخيير اقول اذا وقع حكمان متنافيان فانما يتعين الناسخ منهما بان يعلم تاخره عن الاخر او بان
يقول الرسول عليه السلام هذا ناسخ او بان يقول ما في معناه مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
فان هذا دال على نسخ النهي عن زيارة القبور وايضا يتعين الناسخ منهما بالاجماع بان يجمع الامة على ان هذا ناسخ و
لا يثبت النسخ بتعيين الصحابي الناسخ اذ قد يكون تعيينه الناسخ عن اجتهاد وفي تعيين الصحابي ناسخ
احد المتواترين نظر لتعارض دليلي قبول قوله والمنع اما دليل المنع فهو انه يتضمن نسخ المتواتر
بقول الواحد وهو غير جائز واما دليل القبول فهو ان النسخ لا يكون بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد
معين للناسخ لا ناسخ لانه علم ان احدهما ناسخ والاخر منسوخ بدون خبر الواحد ولا يثبت كون الحكم منسوخا
بتقدمه في المصحف لجواز ان يكون المتقدم في المصحف متاخرا في النزول لان ترتيب المصحف ليس على ترتيب
النزول ولا يثبت كون الحكم ناسخا بحداثة الصحابي الذي يرويه لجواز ان يكون من تاخر صحبته يكون روايته
متقدمة ولا يثبت ايضا كون الحكم ناسخا بتاخر اسلام الصحابي الذي يرويه فان تاخر الاسلام لا يقتضي تاخر

روايته ولا يثبت ايضا كون الحكم ناسخا بكونه موافقا للاصل فان موافقته للاصل لا يدل على النسخ اصلا
واذا لم يعلم الناسخ والمنسوخ فالوجه الوقف لا التخيير قال مسئلة الجمهور على جواز نسخ السنة
بالقران وللشافعي قولان لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وايضا التوجه الى المقدس ثابت بالسنة و
نسخ بالقران والمباشرة بالليل كذلك وصوم عاشورا واجيب بجواز نسخه بالسنة ووافق القران
واجيب بان ذلك يمنع تعيين ناسخ ابدا اقول اتفق الجمهور على جواز نسخ السنة بالقران وللشافعي فيه
قولان واحتج المصنف على مذهب الجمهور بانه لو امتنع لكان امتناعه لغيره اذ لم يعلم بالضرورة انه لا يكون
ممتنعا لذاته والتالي باطل لان الاصل عدم الغير وايضا نسخ السنة بالقران واقع فان وجوب التوجه الى بيت المقدس
كان ثابتا بالسنة ونسخ بالقران لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وتحريم مباشرة الصايم بالليالي ثبت
بالسنة وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن ووجوب صوم يوم عاشورا ثبت بالسنة وقد نسخ بالقران
واورد عليه بانه يجوز ان يكون النسخ في هذه الصور بالسنة ووافق القران فاستغني بالقران عن نقل السنة
الناسخة واجيب بان هذا التجويز يمنع تعيين ناسخ ابدا فانه اي ناسخ فرض كان لقايل ان يقول
الناسخ غير الاية وانه وافق ذلك الغير قال قالوا لتبين للناس والنسخ رفع قلنا المعنى لتبلغ ولو
فالنسخ ايضا بيان ولو سلم فاريخ النسخ قالوا منفر قلنا اذا علم انه مبلغ فلا نفرة اقول المانعون من
جواز نسخ السنة بالقران احتجوا بوجهين الاول ان السنة بيان القران لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه
يدل على كون السنة بيانا للقران والمنسوخ لا يكون بيانا للناسخ لان النسخ رفع المنسوخ بالناسخ
لا بيان الناسخ بالمنسوخ اجاب بان المراد من قوله لتبين لتبلغ وحمل البيان على هذا اولى لانه عام
في كل القران اما حمله على بيان المراد فهو تخصيص ببعض ما انزل وحمل اللفظ على ما تطابق الظاهر
اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر ولو سلم ان المراد البيان فالنسخ ايضا بيان فيسلم هذه مغالطة
لان المستدل نفى كون المنسوخ بيانا للناسخ والمعترض اجاب بكون الناسخ بيان المنسوخ اجيب بانه
لا يبعد ان يقال المستدل ابطل ان يكون السنة منسوخة بالقران لان الاية اقتضت ان يكون السنة بيانا
ولا منافاة بين البيان والمبين ولو كان نسخها بالقران لكانا متنافيين اجاب المعترض بان النسخ ايضا
بيان فلا منافاة وفيه نظر اذ كلام المستدل لم يورد في المتن على هذا الوجه حتى يستقيم جواب
المعترض بل اورد على الوجه الذي قررناه ولم يكون جواب المعترض غير مستقيم ولو سلم
ان النسخ ليس ببيان فمن اين ثبت نفي نسخ السنة بالقران فان الاية لا تدل على ان كل سنة بيان
للقران غايته انها تدل على ان القران لا ينسخ بعض السنة وهو ما يكون بيانا للقران الثاني
ان نسخ السنة بالقران منفر للناس عن النبي عليه السلام وعن طاعته لانه يوهم ان الله تعالى لم يرض بما سنه
الرسول فلا يحصل مقصود البعثة اجاب بانا اذا علم ان الرسول مبلغ للاحكام لا واضع
لها فلا نفرة قال مسئلة الجمهور على جواز نسخ القران بالخبر المتواتر ومنع الشافعي لنا ما تقدم وايضا
لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد واجيب بانه يلزم
المعلوم بالمظنون وهو خلاف الغرض اقول اتفق الجمهور على جواز نسخ القران بالخبر المتواتر لا بالاحاد
ومنع الشافعي رضه جواز نسخ القران بالخبر المتواتر حجة الجمهور ما تقدم وهو ان القران والخبر المتواتر كل منهما من عند الله

فلا يمتنع لذاته نسخ احدهما بالاخر ولا لغيره لان الاصل عدمه واستدل على جواز نسخ القران بالخبر المتواتر بالوقوع فان قوله عليه السلام لا وصية لوارث نسخ قوله الوصية للوالدين والاقربين ورجم المحصن ثابت بالسنة وقد نسخ الجلد وهو ثابت بالقران لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة واجيب بانا لا نسلم نسخ الصورتين بالسنة لانه يلزم منه نسخ المعلوم بالمظنون لان قوله عليه السلام لا وصية لوارث ورجم المحصن من قبيل الاحاد ونسخ المعلوم بالمظنون خلاف المفروض لان المفروض انه خبر الواحد الذي هو المظنون لا ينسخ القران الذي هو المقطوع وهذا الفرض انما لزم من المدعى بطريق المفهوم لان تقييد الخبر بالمتواتر في المدعى يدل على انه لا يجوز نسخ القران بخبر الواحد قال قالوا نات بخير منها او مثلها والسنة ليست كذلك ولانه قال نات والضمير لله واجيب بان المراد الحكم لان القران لا تفاضل فيه فيكون اصلح للمكلف او مساويا وضم ملك لان الجميع من عنده قالوا مثل ما يكون لي ان ابدله قلنا ظاهر في الوحي وان سلم فالسنة بالوحي اقول المانعون من جواز نسخ القران بالخبر المتواتر قالوا الناسخ لا بد وان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من القران ولا بمثله فلا يجوز نسخ القران بالسنة وايضا قال تعالى نات بخير منها والضمير في نات لله فيكون الاتي بالناسخ هو الله والجواز نسخ القران بالسنة ينافي ذلك لان الاتي بالسنة ليس هو الله بل الرسول اجاب عن الاول بان المراد بالخير في الاية هو نسخ الحكم لا اللفظ لان القران لا تفاضل فيه بحسب اللفظ ويجوز ان يكون حكم السنة خيرا من حكم القران او مثلا له لانه يجوز ان يكون حكم السنة اصلح للمكلف من حكم القران او مساويا له وعن الثاني انه يصح اطلاق نات على ما اتى به الرسول لان ما اتى به الرسول ايضا من عند الله لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الثاني ان قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان الرسول لا يجوز له ان يبدل القران من تلقاء نفسه وكون السنة ناسخة للقران ينافي ذلك لان السنة من تلقاء نفسه اجاب بانه ظاهر من قرينة الحال انه اراد به تبديل الوحي اي ليس لي ان ابدل ما يوحى الي بعضها بالبعض ولو سلم ان المراد منه منع التبديل مطلقا فالسنة بالوحي ايضا فالنسخ بها لا يكون تبديلا من تلقاء نفسه بل بالوحي قال مسئلة الجمهور ان الاجماع لا ينسخ لانا لو نسخ بنص قاطع او باجماع قاطع كان الاول خطأ وهو باطل ولو نسخ بغيرهما فابعد للعلم بتقديم القاطع اقول ذهب الجمهور الى ان الاجماع القطعي لا يكون منسوخا وخالفهم بعض الاصوليين حجة الجمهور ان الاجماع القطعي لو كان منسوخا لكان نسخه بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما فان كان بنص قاطع او اجماع قاطع يلزم ان يكون الاول اي المنسوخ خطأ لان القطعي يعارضه قبله والصواب ان تقول يلزم ان يكون احدهما لان التقدير ان كل واحد منهما قطعي فتعيين احدهما بالخطأ ترجيح من غير مرجح والجواب عنه ان الاول لما فرض كونه منسوخا لم يلزم ترجيح من غير مرجح عند تعيينه بالخطأ وان كان نسخ الاجماع القطعي بغيرهما اي بغير النص القاطع والاجماع القاطع فابعد من نسخه بهما لان غير النص القاطع والاجماع القاطع ظني وقد علم ان القاطع يقدم على المظنون وانما قيد الاجماع بالقطعي لان قوله للعلم بتقديم القاطع يشعر بانه اراد بالاجماع القطعي قال قالوا لو اجمعت الامة على قولين فالاجماع على انها اجتهادية فلو اتفق على احدهما كان

نسخا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه وقد تقدم اقول القائلون بجواز نسخ الاجماع قالوا لو اجمعت الامة على قولين فهو اجماع منهم بان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ باي واحد من القولين فلو انهم اتفقوا بعد ذلك على احدهما كان نسخا للاجماع الاول لانه بعد الاتفاق على احدهما لم يجز الاخذ الا بما اتفقوا عليه فيكون الاجماع الثاني رافعا لحكم الاجماع الاول اجاب بانا لا نسلم وقوع انعقاد الاجماع الثاني على احد القولين لما تقدم من الخلاف ولو سلم وقوع الاجماع الثاني فلا نسخ للاجماع الاول لان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني واذا وقع الاجماع الثاني انتفى شرط الاجماع الاول فانتفى الاجماع الاول لانتفاء شرطه لا لكونه منسوخا قال مسئلة الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فالنص ناسخ وان كان عن غير نص فالاول قطعي فالاجماع خطأ او ظني فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه اقول اتفق الجمهور على ان الاجماع لا يكون ناسخا وخالفهم بعض المعتزلة وعيسى ابن ابان حجة الجمهور ان الاجماع ان كان عن نص يكون الناسخ هو النص لا الاجماع وان كان الاجماع عن غير نص يكون عن قياس بالضرورة فالاول اي الحكم المنسوخ بالاجماع ان كان قطعيا يكون الاجماع خطأ لانه لا ينعقد على خلاف القطعي واذا كان خطأ لا يكون ناسخا وان كان الحكم المنسوخ بالاجماع ظنيا فقد زال شرط العمل به لان شرط العمل بالظني رجحانه على معارضه ولا يكون راجحا على معارضه الذي هو سند الاجماع ولا يلزم ان يكون الاجماع خطأ واذا زال شرط وجوب العمل به لم يكن ثابتا واذا لم يكن ثابتا لم يكن منسوخا لان النسخ بعد الثبوت قال قالوا قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب الام بالاخوين وقال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام قلنا لو ثبت لكان بطريق المفهوم قطعا وان الاخوين ليسا اخوة قطعا فيجب تقدير النص والا كان الاجماع خطأ اقول القائلون بان الاجماع ينسخ به قالوا ما حجب عثمان رضي الله عنه الام عن الثلث عند وجود الاخوين وردها الى السدس قال ابن عباس كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال عثمان رضي الله عنه حجبها قومك يا غلام وذكر دليلا على ان الاجماع ينسخ به اجاب بان حجب الام عن الثلث انما يكون نسخا لو ثبت المفهوم حتى يلزم بطريق المفهوم انه ان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس بل الثلث وثبت ان الاخوين ليسا باخوة قطعا وكل واحد منهما مختلف فيه ولو سلم هو تعالى يجب فقدير النص الدال على حجب الام عن الثلث والا كان الاجماع خطأ لكونه خلاف القطعي فحينئذ يكون الناسخ هو ذلك النص لا الاجماع قال مسئلة المختار ان القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلانه ان كان قطعيا لم ينسخ بالمظنون وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لانه ثبت متقدما كان النصب واحدا اولا واما الثاني فلان ما بعده قطعيا او ظنيا تبين زوال شرط العمل به واما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حياته وما بعده تبين انه كان منسوخا فالوا التخصيص فيصح ظنا مدفوع بالاجماع والعقل وخبر الواحد اقول اعلم ان القياس المقطوع هو ما يكون حكم اصله والعلة ووجودها في الفرع قطعيا والمظنون ما لا يكون كذلك بل يكون بعضها قطعيا والباقي ظنيا او لا يكون واحد منها قطعيا والمختار عند المصنف ان القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول وهو ان القياس المظنون لا يكون ناسخا فلان ما قبله اي ما قبل القياس المظنون وهو الذي ينسخ بالقياس المظنون ان كان قطعيا لا يكون القياس المظنون ناسخا له لان المقطوع لا ينسخ بالمظنون وان كان ما قبل القياس المظنون ظنيا تبين بالقياس المظنون زوال شرط

العمل به وهو رجحانه لان العمل بالمظنون الذي هو قبل القياس المظنون مقيد برجحانه على ما يعارضه سواء كان المصيب
واحدا او لا واذا زال شرط العمل به لم يكن ثابتا واذا لم يكن ثابتا لا يكون منسوخا بالقياس المظنون لان النسخ بعد
الثبوت واما الثاني وهو ان القياس المظنون لا يكون منسوخا فلان ما بعد القياس المظنون
قطعيا او ظنيا تبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه كما بيناه في الاول واذا زال شرط العمل به
لا يكون منسوخا لما مر واما القياس المقطوع فينسخ بدليل مقطوع في حيوة الرسول عم لان حكم هذا القياس
كحكم النص القاطع وكما جاز نسخ القاطع بالقاطع فكذلك جاز نسخ القياس القطعي بالقاطع واما بعد
الرسول عم فلو عمل مجتهد بالقياس القطعي لعدم الاطلاع على ناسخه ثم اطلع على الناسخ تبين انه كان منسوخا
في عهد الرسول عم القائلون بان القياس المظنون يجوز ان يكون ناسخا قالوا صح التخصيص بالقياس المظنون
فيصح النسخ لان النسخ بيان كالتخصيص اجاب بان هذا الدليل منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه
يجوز التخصيص بكل منها ولا يجوز النسخ به **قال** مسئلة المختار يجوز نسخ اصل الفحوى دونه وامتناع نسخ
الفحوى دون اصله ومنهم من جوزهما ومنهم من منعهما لنا ان جواز التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب
وبقاء تحريمه مستلزم تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه **اقول** اختلفوا في نسخ الاصل مثل تحريم التافيف والفحوى
مثل تحريم الضرب على ثلثة مذاهب الاول المختار انه يجوز نسخ اصل الفحوى بدون نسخ الفحوى ويمتنع
نسخ الفحوى دون اصله والثاني انه يجوز نسخ كل منهما بدون الاخر والثالث انه يمتنع نسخ كل منهما بدون
الاخر حجة المذهب المختار ان جواز التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فيجوز نسخ تحريم التافيف
الذي هو الاصل مع بقاء تحريم الضرب الذي هو الفحوى وبقاء تحريم التافيف يستلزم تحريم الضرب لانه
لو لم يكن مستلزما لتحريم الضرب لم يكن تحريم الضرب معلوما من تحريم التافيف والتالي
باطل لانه يكون معلوما منه واذا كان بقاء تحريم التافيف مستلزما لتحريم الضرب امتنع نسخ تحريم الضرب
الذي هو الفحوى بدون نسخ تحريم التافيف الذي هو الاصل **قال** المجوز دلالتان فجاز رفع كل منهما
قلنا اذا لم يكن استلزام **اقول** المجوز اي القائل بجواز نسخ كل من الاصل والفحوى بدون الاخر قال دلالة
اللفظ على تحريم التافيف بالمنطوق وعلى تحريم الضرب بالمفهوم واحديهما مغايرة للاخرى فجاز رفع حكم
كل من الدلالتين بدون الاخرى اجاب بانه انما جاز رفع كل منهما بدون الاخر اذا لم يكن بينهما استلزام اما
اذا كان بينهما استلزام فلا يجوز رفع حكم هو لازم بدون حكم هو ملزوم لامتناع بقاء الملزوم بدون اللازم
قال المانع الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية
اقول المانع اي القائل بانه يمتنع نسخ كل من الاصل والفحوى بدون الاخر قال الفحوى تابع للاصل واذا
ارتفع المتبوع ارتفع تابعه لان التابع لا يوجد بدون المتبوع فيرتفع الفحوى الذي هو تابع بارتفاع
الاصل الذي هو متبوعه اجاب بان الفحوى تابع لدلالة اللفظ على الاصل لا للحكم والدلالة باقية
الا انه لا يجوز العمل بمقتضاها بدليل خاص بالاصل فيبقى الفحوى لبقاء متبوعه الذي هو الدلالة **قال**
مسئلة المختار ان نسخ حكم اصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع لانه خرجت العلة عن الاعتبار فلا فرع
اقول المختار ان نسخ حكم اصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع اي ينسخ حكم الفرع ايضا خلافا للحنفية حجة
المختار ان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة في حكم الاصل فاذا ارتفع حكم الاصل خرجت العلة عن

مجتهد

عن الاعتبار فلا يتحقق الفرع حينئذ ولا يتحقق المعلول بدون العلة قيل وللقائل ان يقول العلة امارة للحكم لا موجبة
والامارة تحتاج اليها ابتداء ايجادا واما بقاء فلا وفيه نظر لان العلة باعتبار الامارة مجردة كما سياتي هو الباعث
محتاج اليه دائما **قال** قالوا الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوى قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة
فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة قالوا حكمتم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة قلنا حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته
اقول احتجت الحنفية بوجهين الاول ان حكم الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لا لحكم الاصل
كالفحوى فانه تابع لدلالة المنطوق لا لحكمه ولا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته على علة الاصل فلا يلزم
من انتفاء حكم الاصل انتفاء حكم الفرع اجاب بانه يلزم من زوال حكم الاصل زوال الحكمة المعتبرة فيزول
الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة الثاني انكم حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل ولا يكون
بين انتفاء حكم الاصل وانتفاء حكم الفرع علة تجمع بينهما والقياس بغير علة غير معتبر اجاب بانا ما حكمنا
بانتفاء حكم الفرع قياسا على انتفاء حكم الاصل بل حكمنا بانتفاء حكم الفرع لانتفاء علته **قال** مسئلة
المختار ان الناسخ قبل تبليغه صلعم لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لادى الى وجوب وتحريم للقطع بانه لو
ترك الاول لاثم وايضا فانه لو عمل بالثاني عصى اتفاقا وايضا يلزم قبل تبليغ جبرئيل عم وهو اتفاق
اقول اذا ورد ناسخ الى الرسول عم ولم يبلغه الى الامة بعد هل يثبت حكمه ام لا فيه خلاف
المختار ان الناسخ قبل تبليغه لا يثبت حكمه مثلا ورد الامر اولا باستقبال بيت المقدس وورد الناسخ وهو
الامر باستقبال الكعبة في المدينة فلا يثبت حكم هذا الناسخ في اهل اليمن ما لم يبلغه اليهم بل هم مامورون
باستقبال بيت المقدس حتى يبلغ الناسخ اليهم وذهبت الحنفية الى خلافه واحتج المصنف
بانه لو ثبت الناسخ قبل تبليغه لادى الى وجوب شيء واحد وتحريمه في حالة واحدة والتالي باطل بيان
الملازمة انا نقطع بان المكلف لو ترك الواجب الاول قبل تبليغ الناسخ لاثم بتركه فلو كان
الناسخ المحرم مثلا ثابتا قبل تبليغه يكون ذلك الفعل قبل تبليغ الناسخ واجبا وحراما معا وايضا
لو عمل المكلف قبل الناسخ اليه بالثاني اي بحكم الناسخ عصى بالاتفاق فلو كان حكم الناسخ ثابتا قبل
تبليغه لم يكن عاصيا بالعمل به وايضا لو ثبت حكم الناسخ قبل تبليغ الرسول الى المكلفين يلزم ان
يكون ثابتا قبل تبليغ جبرئيل الى الرسول عم اذ لا فرق بين الصورتين والتالي باطل بالاتفاق
قال قالوا حكم فلا يعتبر علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو منتف **اقول**
القائلون بان الناسخ يثبت حكمه قبل تبليغ الرسول الى المكلفين قالوا الناسخ حكم متجدد ولا يتوقف
ثبوته على علم المكلف كساير الاحكام المتجددة اجاب بانه اريد بثبوت الحكم تعلقه بالمكلف في
الحال فيتوقف على علم المكلف اذ لا بد من اعتبار التمكن من الامتثال وهو منتف عند جهل المكلف
بثبوت الحكم **قال** مسئلة العبادات المستقلة ليست نسخا وعن بعضهم صلوة سادسة
نسخ واما زيادة جزء مشترط او زيادة شرط او زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة
ليست نسخا والحنفية نسخ وقيل الثالث نسخ عبد الجبار ان غيرته حتى صار وجوده كالعدم شرعا
كزيادة ركعة في الصبح وكعشرين على الحد وكالتخيير في ثالث بعد اثنين نسخ وقال الغزالي
ان اتحدت كركعة في الفجر نسخ بخلاف عشرين في الحد والمختار ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته

تبليغ صح



بدليل شرعي فنسخ لانه حقيقته وما خالفه فليس بنسخ **اقول** اتفق الجمهور على ان زيادة العبادات
المستقلة ليست نسخا ونقل عن بعض الاصوليين ان زيادة صلوة على صلوات الخمس نسخ لقوله تعالى حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى لانها تجعل ما كان اوسط غير اوسط وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي
فيكون رفعه ليس بنسخ واما زيادة جزء مشروط كزيادة ركعة في الصلوة او زيادة شرط كزيادة صفة
الايمان في رقبة الكفارة او زيادة ترفع مفهوم المخالفة كما اذا قال في السائمة زكوة ثم قال في المعلوفة
الزكوة فذهبت الشافعية والحنابلة الى انها ليست بنسخ وذهبت الحنفية الى انها نسخ وقيل الثالث
نسخ اي الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة نسخ وغيرها ليست بنسخ وقال عبد الجبار ان غيرت الزيادة المزيد
عليه تغييرا شديدا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبل الزيادة كان
وجوده كعدمه ووجب استئنافه فانه يكون نسخا نحو زيادة ركعة على ركعتي الفجر وكزيادة عشرين على حد
القذف وزيادة تخيير في ثالث بعد التخيير في اثنين كما لو خير اولا بين الاعتاق والصيام ثم خير
بين الاعتاق والصيام والاطعام والمثال الاول صحيح لانه لو اتى بركعتين بعد زيادة ركعة يكون
وجودهما كالعدم ووجب الاستئناف واما المثالان الاخران فغير صحيح لانه بعد زيادة عشرين لو اتى
بالثمانين لم يكن وجودها كالعدم وانما يلزم ان يضم اليها عشرين وايضا لو اتى باحد الاولين بعد التخيير في
الثالث لم يكن وجوده كالعدم بل يكفي وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة
صح فعله واعتد به ولم يلزم استئناف فعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره لم يكن الزيادة نسخا نحو زيادة
التغريب على الجلد وزيادة العشرين على حد القاذف وهذا المثال انما يكون صحيحا لهذا القسم لا الاول

عند المبار ان كان جزا الاشرطا لما لو كان نسخا لوجوبها افتقر الى دليل ثان وهو خلاف الاجماع قالوا
ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها او وجوبها بغيرهما مثلنا الغرض لم تعاد وجو

اقول اذا انقص من العبادة ما لا يتوقف صحة العبادة عليه كنقص سنة من السنن مثل الوقوف
على يمين الامام لا يكون نسخا للعبادة بالاتفاق بل يكون نسخا لما نقص واما اذا انقص من العبادة ما يتوقف
صحة العبادة عليه جزء من اجزاء العبادة او شرط من شروطها مثل ما اذا انتقصت ركعة من الركعات الاربع
او نقصت وجوب الطهارة فقد اتفقوا على انه نسخ للجزء او الشرط وقد اختلفوا في انه نسخ للعبادة ام لا
والمختار عند المصنف ان نقصان الجزء او الشرط لا يكون نسخا للعبادة وقيل نقصانهما نسخ للعبادة وقيل نقصان
الشرط ليس بنسخ للعبادة واحتج المصنف على المذهب المختار بان نقصان جزء العبادة او شرطها
لو كان نسخا لوجوب العبادة لافتقرت العبادة في وجوبها بعد نقصان الجزء او الشرط الى دليل ثان
والتالي باطل لان الاجماع منعقد على ان الباقي لا يفتقر وجوبه الى دليل ثان بيان الملازمة ان وجوب
العبادة الذي كان ثابتا قبل نقصان الجزء او الشرط قد ارتفع بنقصان الجزء او الشرط لان التقدير ان
النقصان نسخ للوجوب فوجوبها بعد النقصان لا بد له من دليل آخر القائلون بان نقصان الجزء او الشرط نسخ
للعبادة قالوا قبل نقصان الجزء او الشرط ثبت تحريم العبادة بغير الشرط وبغير الجزء وهذا التحريم لم يكن بلا صلاة
بل بالشرع فاذا انقص الجزء او الشرط ثبت جواز العبادة او وجوبها بغير الجزء او الشرط فارتفع التحريم المذكور فيكون
نقصان الجزء او الشرط نسخا لكونه رافعا للتحريم المذكور اجاب بانه لا كلام في نسخ التحريم المذكور بل النزاع في نسخ
وجوب العبادة بعد نقصان الجزء او الشرط انه لم يتجدد وجوب للعبادة بعد نقصان الجزء او الشرط لانعقاد
الاجماع على عدم احتياج وجوب العبادة الى دليل ثان واذا لم يتجدد وجوب لم يتحقق نسخ الوجوب الاول

قال مسئلة المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة وهي فرع التحسين و
التقبيح والمختار جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي لنا احكام كغيرها قالوا لا ينفك عن وجوب معرفة
النسخ والناسخ واجيب بانه تعلما وينقطع التكليف بها وبغيرها

اقول اختلفوا في انه هل
يجوز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره من الظلم والقبائح العقلية ام لا فقال الاصحاب نعم وقالت
المعتزلة لا وهذه المسئلة فرع الحسن والقبح العقليين فمن قال بالحسن والقبح العقليين منع جواز نسخ
هذه الامور لان المقتضي للحسن والقبح صفات واحكام لا يتغير بتغير الشرائع فامتنع النسخ لاستلزامه الامر
بالقبيح والنهي عن الحسن ومن لم يقل بالحسن والقبح العقليين جوز هذه الامور لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وقوله تعالى
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد واختلف ايضا في جواز نسخ جميع التكاليف فقال الغزالي رحمه الله عليه لا يجوز
والمختار عند المصنف رحمه الله عليه جوازه والدليل عليه ان جميع التكاليف احكام فكما جاز نسخ بعضها جاز نسخ
جميعها وقال الغزالي رحمة الله عليه بان المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ وهو الله تعالى و ذلك
تكليف فلا يكون جميع التكاليف منسوخا اجاب المصنف بان المكلف يعلم النسخ والناسخ وينقطع
التكليف بها وبغيرها بعد معرفتهما

قال القياس في اللغة التقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة
فرع لاصل في علة حكمه ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد لانه صحيح وان تبين الغلط والرجوع بخلاف
المخطئة وان اريد الفاسد معه

اقول لما فرغ من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة والاجماع

شرع في القياس فذكر اولا تعريفه والقياس في اللغة التقدير والمساواة يقال قاس النعل بالنعل اي حاذاه وساواه
واما قياس الشرع قاس عليه ليدل على انا فان انتقال الصلة للتضمين وفي الاصطلاح هو مساواة فرع لاصل
في علة الحكم والمراد بالفرع صورة اريد الحاقها بالاخرى في الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم فيها وبالاصل الصورة الملحق بها
فلا يلزم الدور الفقهاء يسمون الاصل محل الوفاق والفرع محل الخلاف وهذا تعريف القياس الصحيح في نفس الامر
ولم يتناول ما هو صحيح في نظر المجتهد ولم يكن مطابقا للواقع فيلزم المصوبة ان يزيدوا على المذكور زيادة في نظر
المجتهد ليتناول القسم الثاني ايضا لانه صحيح عند المصوبة وان تبين الغلط وهو كون ما توهم انه علة غير علة
في نفس الامر والرجوع عن الحكم بخلاف المخطئة فانه لا يلزمهم هذه الزيادة لان هذا التعريف تعريف للقياس
الصحيح والقسم الثاني غير صحيح عندهم وان اريد تعريف القياس على وجه يشمل الفاسد ايضا قيل تشبيه
الفرع بالاصل في علة الحكم

قال واورد قياس الدلالة فانه لا يذكر فيه علة واجيب اما بانه غير
مراد واما انه يتضمن المساواة فيها واورد القياس العكس مثل لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير
نذر عكس الصلوة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر واجيب بالاول وبان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر
في اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق او بالسبر وذكرت الصلوة لبيان الالغاء او قياس الصوم بالنذر

اقول واورد على عكس هذا التعريف قياس الدلالة وهو مساواة فرع الاصل في وصف جامع لا يكون
علة الحكم لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون مساويا لها دالا عليها مثل الجمع بين الحمل والنبيذ بالرائحة الدالة
على الشدة المطربة لان الرائحة ليست بعلة بل العلة الشدة المطربة والرائحة دالة عليها فانه خارج عن التعريف
المذكور للقياس لانه لم يذكر فيه علة الحكم مع انه قياس فلا يكون التعريف منعكسا اجاب عنه بوجهين احدهما ان قياس الدلالة
غير مراد من هذا التعريف لان المراد تعريف ما هو قياس حقيقة وقياس الدلالة لا يكون قياسا حقيقة الثاني
انه قياس وليس خارجا عن التعريف لان المساواة في الوصف الجامع الدال على العلة يتضمن المساواة في العلة
واورد ايضا على عكسه قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقق نقيض علة حكم الاصل
في الفرع مثل قول الحنفية رحمهم الله تعالى لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب ايضا بغير نذر والصلوة
لما لم تجب في الاعتكاف بالنذر لم تجب بغير نذر فان الفرع هو الصيام والاصل هو الصلوة والحكم في الصلوة الاصل
عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلة في الفرع الوجوب بالنذر وفي الاصل عدم الوجوب
بالنذر فانه قياس ولا يصدق عليه الحد اذ لا مساواة بين الاصل والفرع في العلة ولا في الحكم اجاب عنه
بثلثة وجوه الاول هو الوجه الاول في جواب الايراد الاول وهو ان قياس العكس غير مراد من هذا التعريف لانه
ليس بقياس حقيقة وهذا التعريف لما هو قياس حقيقة الثاني ان المقصود ههنا مساواة الاعتكاف بغير
نذر الصوم في اشتراط الصوم للاعتكاف بنذر الصوم اما بمعنى انه لا فارق بين الاعتكاف بغير نذر صوم
وبين الاعتكاف بنذر صوم في اشتراط الصوم والاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له في اشتراط الصوم وعدمه
كما في الصلوة وعدمه واما بالسبر بان يقال الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بنذر
الصوم والثاني باطل اذ لا اثر للنذر في الاشتراط اذ لو اثر لاثر في اشتراط الصلوة ولا اثر للنذر في اشتراط
الصلوة بالاتفاق فثبت ان الموجب للاشتراط هو الاعتكاف لا الاعتكاف بالنذر فيكون ذكر الصلوة لبيان
الغاء النذر فعلى هذا يكون الاعتكاف بنذر الصوم اصلا والاعتكاف بغير نذر الصوم فرعا والحكم وجوب

لاشتراط فيهما والعلة الاعتكاف فيصدق حد القياس عليه وينعكس الثالث ان المقصود قياس الصوم بالنذر على
الصلوة بالنذر فان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم في الاعتكاف لم يكن شرطا فيه بالنذر كالصلوة فانها لما
لم يكن شرطا في الاعتكاف لم يصر شرطا فيه بالنذر فالصلوة اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطا بالنذر
والعلة كونهما عبادتين فيصدق حد القياس عليه وينعكس **قال** وقولهم بذل الجهد في استخراج الحق
وقولهم الدليل الموصل الى الحق وقولهم العلم عن نظر مردود بالنص والاجماع وبان البذل حال القايس والعلم
ثمرة القياس وابو هاشم حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه ويحتاج الى جامع وقول القاضي حمل معلوم على معلوم في
اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما حسن لان حمل غيره واثبات
الحكم فيهما معا ليس به وجامع كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور اجيب بان
المحدود القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني **اقول** ذكر الحدود المردودة وزيفها فمنها الحدود الثلثة
التي ذكرها المتقدمون الاول ان القياس بذل الجهد في استخراج الحق الثاني انه الدليل الموصل الى الحق الثالث انه
العلم عن نظر اما الاول فلان البذل حال القايس والقياس هو المساواة المذكورة فلا يصدق احدهما على الاخر فيصدق
الحد بدون المحدود فلا يطرد واما الثاني فلانه يصدق على النص والاجماع لان كل واحد منهما هو الدليل الموصل
الى الحق فيلزم عدم الاطراد ايضا ومنها ما قال ابو هاشم وهو ان القياس حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وهذا
التعريف ناقص لانه يحتاج الى ذكر الجامع لان حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه من غير جامع لا يكون قياسا ومنها ما قال
القاضي وهو ان القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم
او صفة او نفيهما وانما ذكر لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم لان القياس يجري فيهما ولو قال لفظ الشيء
لاختص بالموجود لان المعدوم ليس بشيء عندنا والمراد بالمعلوم متعلق العلم والاعتقاد والظن لان
الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور والمراد بالاثبات القدر المشترك بين العلم والاعتقاد
والظن وذكر قوله في اثبات حكم لهما لبيان وجه الحمل وذكر عقيبه قوله او نفيه لبيان تفصيل الحكم المطلوب
بالقياس وذكر بامر جامع ليتميز حقيقة القياس عن غيرها ثم اشار الى اقسام الجامع وهذا التعريف
حسن عند جمهور المحققين وزيفه المصنف بوجوه الاول ان الحمل ثمرة القياس لان المراد من الحمل اثبات
الحكم واثبات الحكم ثمرة القياس الثاني ان قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان الحكم في الاصل والفرع يثبت
بالقياس وهو باطل لان القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت الحكم في الاصل بالقياس
لزم الدور الثالث ان قوله بجامع كاف فلا يحتاج الى قوله من اثبات حكم او صفة او نفيهما
لان هذه اقسام الجامع والمعتبر في التعريف نفس الجامع لا اقسامه واورد بعض المتاخرين انه اخذ
في تعريف القياس ثبوت حكم الفرع وهو فرع القياس فيتوقف معرفته على معرفة القياس
فتعريف القياس به دور اجاب عنه بان هذا تعريف القياس الذهني ولا يتوقف معرفته
ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي على القياس الذهني لان ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي
لا يكون فرعا للقياس الذهني **قال** واركانه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
والاصل الاكثر محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المشبه
وقيل حكمه وهو ما يبتني عليه غيره فلا بعد في الجميع ولذلك كان الجامع فرعا للاصل

اقول لما فرغ عن تعريف القياس شرع في بيان اركانه ثم في بيان شرائطه اما اركانه
فاربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا تتم الا بهذه
الاربعة اما الاصل فذهب اكثر الفقهاء الى انه هو محل الحكم المشبه به مثلا اذا قيس النبيذ على الخمر
في الحرمة فالخمر هو الاصل وقيل الاصل دليل الحكم كالنص او الاجماع الدال على حرمة الخمر هو
الاصل وهو مذهب المتكلمين وقيل الاصل حكم المحل المشبه به كحرمة الخمر هي الاصل وهو ما ذكره
الامام فخر الدين الرازي في المحصول والفرع المحل المشبه وهو النبيذ في مثالنا وقيل الفرع حكم المحل
المشبه والاصل ما يبتني عليه غيره فلا بعد في الجميع لان الاصل يصدق على كل منها ولاجل ان الاصل ما يبتني
عليه غيره كان الجامع فرعا للاصل لانه يبتني على الاصل لانه عرف به ويكون اصلا للفرع لان الفرع يبتني عليه
قال ومن شرطها حكم الاصل ان يكون شرعيا **اقول** ابتدا بشرائط حكم الاصل وهي سبعة
الاول ان يكون حكم الاصل شرعيا لان المقصود من القياس الشرعي هو اثبات الحكم الشرعي في الفرع
فلو لم يكن حكم الاصل شرعيا لم يكن الحكم المتعدي الى الفرع شرعيا فلا يحصل المقصود من القياس
الشرعي **قال** وان لا يكون منسوخا لزوال اعتبار الجامع **اقول** الشرط الثاني ان لا يكون
حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع فاذا كان الاصل
منسوخا زال اعتبار الجامع فلم يتعد الحكم الى الفرع **قال** وان يكون غير فرع خلافا للحنابلة و
البصري لنا ان اتحدت فذكر الوسط ضايع كالشافعي في السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح
ثم يقيس التفاح على البر وان لم يتحد فسد الاولى لم يثبت اعتبارها والثانية ليست في الفرع
كقوله في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالرتق والقرن ثم يقيس الرتق على الجب بفوات
الاستمتاع فان كان فرعا لما لا يقول به المستدل كقول الحنفي في الصوم بنية النفل اتى بما امر به فيصح كفرض
الحج ففاسد لانه متضمن اعترافه **اقول** الشرط الثالث ان لا يكون حكم الاصل فرعا عن حكم اخر خلافا
للحنابلة ولابي عبد الله البصري واحتج المصنف على هذا الشرط بانه ان اتحدت العلة الجامعة
بين الفرع الاخير والمقيس عليه مع العلة الجامعة بين المقيس عليه واصله فذكر الوسط ضايع لانه ح يقاس
الفرع الاخير على الاصل الاول مثال ذلك قول الشافعية السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح
ثم يقيس التفاح على البر لانه مطعوم فان ذكر التفاح الذي هو الوسط ضايع لانه يمكن ان يقيس السفرجل
على البر ابتداء وان لم يتحد العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه مع العلة الجامعة بين المقيس
عليه واصله فسد القياس لان الاولى اي العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه لم يثبت
اعتبارها لانها ليست بموجودة في الفرع الاخير مثال ذلك قول الشافعية الجذام عيب يفسخ به البيع
فيفسخ به النكاح كالرتق وهو التلاق محل الجماع باللحم والقرن وهو عظم في الفرج يمنع الجماع فان
كل واحد منهما عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح ثم يقيس القرن على الجب بجامع فوات الاستمتاع
والعلة الاولى التي هي كونها عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها لانها ليست بثابتة في الجب الذي
هو اصل المقيس عليه والعلة الثانية التي هي فوات الاستمتاع غير موجودة في الفرع الاخير الذي هو
الجذام هذا اذا كان حكم الاصل فرعا يوافقه المستدل اما اذا كان فرعا لا يقول به المستدل ففاسد

١٥٧

لانه ينتقض اعتراف المستدل بخطائه في الاصل لان القياس انما يتحقق اذا ثبت الحكم في الاصل فالمستدل ان لم يعترف بثبوت الحكم فيه لم يتمكن من القياس وان اعترف يلزم الاعتراف بالخطاء في الاصل لان المستدل يخالفه مثال ذلك قول الحنفي في وقوع الصوم بنية النفل عن الفرض انه اتى بما امر به فيصح قياسا على فريضة الحج فانه اذا اتى بالحج بنية النفل من لم يحج حجة الاسلام يقع عن فريضة الحج فان الحنفي لا يقول بوقوع الحج عن فريضة الحج اذا اتى بنية النفل **قال** ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير الحدود **اقول** الشرط الرابع ان لا يكون حكم الاصل معدولا عن سنن القياس اي لا يكون على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع ولا يكون مما لا يعقل حكمته كاعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات فانها وان لم تكن على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع لكنها لا يعقل حكمها **قال** ومنه ما لا نظير له كان له معنى ظاهر كترخص المسافر او غير ظاهر **اقول** الشرط الخامس ان لا يكون حكم الاصل عديم النظير اي لم يوجد ما يساويه في العلة سواء كان له معنى ظاهر كترخص السفر للمسافر فان لها معنى ظاهرا وهو دفع المشقة او لم يكن له معنى ظاهر كالقسامة **قال** ومنها ان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يستغنى بموافقة الخصم في الاصل مع منعه علة الاصل او منعه وجودها في الاصل فالاول مركب الاصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفي العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فان صحت بطل الالحاق وان بطلت منع حكم الاصل فما ينقل عن عدم العلة في الفرع او منع الاصل الثاني مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح كما قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة عندي مفقودة في الاصل فان صح بطل الالحاق والا منع حكم الاصل فما ينقل عن عدم العلة في الاصل او منع الاصل فلو سلم انها العلة وانها موجودة او اثبت انها موجودة بعض الادلة عليه لاعترافه كما لو كان مجتهدا وكذلك لو اعترف الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريقها على الاصح لانه لو لم يقبل لم يقبل مقدمة **اقول** الشرط السادس ان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب والقياس المركب ان يستغنى المستدل عن اثبات الحكم في الاصل بدليل لموافقة الخصم اياه في حكم الاصل مع منع الخصم علية ما جعل المستدل علة للحكم بل العلة عند الخصم غير ما جعل المستدل علة او منع الخصم وجود العلة في الاصل والاول وهو ان يمنع الخصم علية الاصل يسمى مركب الاصل لان الاصل اي ما جعل جامعا وصفان يصلح كل منهما ان يكون علة مثل قول الشافعي فيما اذا قتل الحر عبدا المقتول عبد فلا يقتل الحر به كالمكاتب والجامع كونهما رقيقين فان الشافعي يستغنى عن اثبات عدم وجوب القصاص على الحر في صورة المكاتب بدليل لان اباحنيفة رحمه الله توافقه فيه لكن يمنع علية ما جعل الشافعي علة لعدم وجوب القصاص لان علة عدم وجوب القصاص في صورة المكاتب عند الحنفي جهالة المستحق من السيد والورثة لانه لم يعلم ان مستحق القصاص السيد او الورثة فيقول الحنفي العلة عندي جهالة المستحق من السيد او الورثة في صورة المكاتب فان صحت علة جهالة المستحق من السيد او الورثة بطل الحاق الفرع به بالقياس اذ العلة غير موجودة في الفرع وان بطلت علية الجهالة منع حكم الاصل لان حكم الاصل لم يثبت

منقص او اجماع بل ثبت بناء على علية الجهالة فاذا ابطل الموجب للحكم لم يثبت الحكم وح يبطل القياس فما ينقل القياس عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل الثاني وهو ان يمنع الخصم وجود العلة في الاصل يسمى مركب الوصف مثل قول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان زوجت زينب فهي طالق هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح اي لا يقع الطلاق به قياسا على ما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فانه لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة رحمه الله ايضا لكن يمنع وجود العلة الموجبة للوقوع في الاصل فيقول العلة الموجبة للوقوع هو التعليق وهو مفقود في الاصل عندي فان صح فقدان العلة في الاصل بطل الحاق الفرع به لعدم وجود العلة في الاصل والا اي وان لم يصح فقدان العلة في الاصل منع حكم الاصل فانه ح يكون الطلاق واقعا في الاصل لوجود علة الوقوع فيه فما ينقل هذا القياس عن عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل ثم الخصم ان كان معللا وسلم علية ما جعل المستدل علة في الاول اي مركب الاصل وسلم وجود العلة في الاصل الثاني اي مركب الوصف او اثبت المستدل ان العلة موجودة في الاصل انتهض دليل المستدل على الخصم اي يتم دليله لاعتراف الخصم بعلية وصف المستدل في الاول وبوجود العلة في الاصل الثاني كما لو كان الخصم مجتهدا وكذا لو اثبت المستدل حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة بما هو طريق اثباتها ينتهض دليله على الخصم ان كان مجتهدا على الاصح لانه لو لم يقبل الخصم الدليل بعد اثبات حكم الاصل بنص واثبات العلة بطريقها لزم ان لا يقبل الخصم مقدمة تقبل المنع وان اثبتها المستدل بالدليل بعد منع الخصم اياها فيلزم ان لا يقبل الا البديهيات واما تقييد الخصم بكونه مجتهدا لان ذلك لا يجري بالنسبة الى المقلد لجواز ان يكون اعتقاده على ان امامه يدفع ما تمسك به المستدل **قال** ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا **اقول** الشرط السابع ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع فانه ح جعل احدهما اصلا والاخر فرعا ليس اولى من العكس كما لو قيل الا يجري فيه الربوا قياسا على البر ثم يستدل على اثبات جريان الربا في البر بقوله لا تبيعوا الطعام بالطعام فان هذا الدليل شامل لحكم الارز **قال** ومن شروط علة الاصل ان يكون بمعنى الباعث اي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل **اقول** لما فرغ من شروط الحكم في الاصل شرع في شروط علة الاصل الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي يكون مشتملة على حكمة تصلح لان يكون مقصودة للشارع من شرع حكم الاصل كالاسكار في حرمة الخمر فانه مشتمل على حفظ العقل اذ الحرمة تودي الى حفظ العقل وهو مقصود للشارع وانما شرط ان يكون العلة بمعنى الباعث لانها اذا كانت مجرد امارة لزم الدور لان العلة فرع حكم الاصل لكونها مستنبطة منه واذا كانت مجرد امارة لا فايدة لها سوى تعريف الحكم فيكون الحكم متفرعا عليها فيلزم الدور وفيه نظر لانه يجوز ان يكون فايدتها تعريف حكم الفرع فلا يكون حكم الاصل متفرعا عليها فلا يلزم الدور وقال بعض الشارحين في بيان لزوم الدور ان حكم الاصل انما يكون معرفا لعلية الوصف اذا كان الوصف مفضيا الى الحكمة المقصودة فاذا لم يشتمل الوصف على الحكمة لم يكن الحكم معرفا

بعليته الا بالمقارنة الصرفة لحصوله في الفرع بوصف المؤثرية يتوقف على المقارنة المتوقفة على المؤثرية
فيلزم الدور هذا ما ظهر لي في هذا الموضع وفيه نظر لانا لا نسلم ان المقارنة متوقفة على المؤثرية والحق ان يقال
في بيان لزوم الدور ان الوصف اذا كان مجردا امارة لا بد وان يكون معرفا لحكم الاصل ولو لم يكن معرفا
لحكم الفرع لانه لو كان معرفا لحكم الفرع ولم يكن معرفا لحكم الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل
مدخل في الفرع لان ثبوت الوصف في الفرع لا يتوقف على حكم الاصل وكذا ثبوته لحكم الفرع
ضرورة كونه غير معرف لحكم الاصل فثبت انه اذا كان الوصف مجرد امارة لا بد وان يكون معرفا
لحكم الاصل فيكون حكم الاصل متفرعا عليه والوصف مستنبط من حكم الاصل فيكون فرعا
لحكم الاصل فيلزم الدور قال ومنها ان يكون وصفا ضابطا لحكمة لا حكمة مجردة لخفائها او لعدم
انضباطها ولو امكن اعتبارها جاز اقول الشرط الثاني ان يكون علة الاصل وصفا
ضابطا لحكمة والحكمة هي الغاية والغرض من الحكم كدفع المشقة بالنسبة الى بعض المسافر فانه هو
الغاية من الترخيص والوصف الضابط للحكمة كالسفر الطويل الى مقصد معين فانه ضابط
لدفع المشقة وانما اشترط ان يكون العلة وصفا ضابطا للحكمة لا ان يكون حكمة مجردة لان الحكمة
المجردة خفية او غير منضبطة ولو امكن اعتبار الحكمة وحدها لانضباطها وعدم خفائها ففي جواز
التعليل بها خلاف والاصح انه يجوز التعليل بها لان الحكمة هو العلة للحكم لكونها غاية له فتعليل الحكم
بها اولى من تعليله بالوصف قال ومنها ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي لانا لو كان عدما
كان مناسبا او مظنة وسبرنا التالي ان العدم المطلق باطل والمخصص بامر ان كان وجوده
منشأ مصلحة فباطل وان كان منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وان كان وجوده ينافي
وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة المقتضي لانه ان كان ظاهرا تعين بنفسه وان كان خفيا
فنقيضه خفي ولا يصلح الخفي مظنة الخفي وان لم يكن موجودا كعدمه وايضا لم يسمع احد يقول العلة كذا او
عدم كذا واستدلوا بان لا علية عدم فنقيضه وجود وهو مصادرة اقول الشرط الثالث ان لا يكون
علة الاصل عدما في الحكم الثبوتي خلافا لبعض الاصوليين واحتج على انه لا يجوز ان يكون
علة الاصل عدما اذا كان الحكم ثبوتيا بوجهين احدهما انه لو كان الوصف الجامع في الحكم الثبوتي
عدما لكان مناسبا او مظنة مناسب والتالي باطل اما الملازمة فلان الوصف الجامع لا بد وان
يكون باعثا لما تقدم والباعث ينحصر في المناسب والمظنة كما سيأتي والمناسب هو الوصف
الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول
مصلحة او دفع مفسدة ومظنة المناسب هو ما يلازم الوصف المذكور اذا لم يكن ظاهرا واما
بطلان التالي واليه اشار بقوله وسبرنا التالي فلان العدم اما ان يكون عدما مطلقا او
مخصصا بامر اي مضافا اليه والاول باطل لان العدم المطلق لا يختص ببعض الاحكام الثبوتية
دون بعض والثاني ايضا باطل لان وجود الامر الذي اختص العدم به اما ان يكون منشأ
مصلحة لذلك الحكم الثبوتي اولا والثاني اما ان يكون منشأ مفسدة له اولا والثاني اما ان يكون
منافيا لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي اولا فهذه اربعة اقسام والجميع باطل اما الاول

وهو ان يكون وجود الامر الذي اختص به العدم منشأ لمصلحة الحكم الثبوتي فلان عدمه ح لا يكون
مناسبا للحكم الثبوتي ولا مظنة مناسب لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة واما الثاني وهو ان
يكون وجود ذلك الامر الذي اختص العدم به منشأ المفسدة الحكم الثبوتي فلانه ح يكون وجود
ذلك الامر مانعا من تحقق ذلك الحكم الثبوتي فعدمه عدم المانع وعدم المانع لا يكون علة بالاتفاق
واما القسم الثالث وهو ان يكون وجود ذلك الامر الذي اختص به العدم منافيا
لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي فلان عدم ذلك الامر المنافي للمناسب لا يصلح ان يكون
مظنة للمناسب الذي هو نقيض ذلك الامر المنافي لان نقيضه اعني المناسب ان
كان ظاهرا تعين ان يكون بنفسه علة من غير احتياج الى مظنة وان كان خفيا فنقيضه
وهو ذلك الامر المنافي له ايضا خفي فعدم ذلك الامر المنافي للمناسب ايضا خفي والخفي
لا يصلح ان يكون مظنة للخفي واما الرابع وهو ان يكون وجود ذلك الامر الذي اختص
العدم به لا يكون منافيا للمناسب فوجوده كعدمه واذا ساوى وجوده وعدمه
لا يكون عدمه مناسبا ولا مظنة مناسب واعلم ان المصنف جعل المنافي للمناسب
قسيما لما هو منشأ مفسدة وذكره غير مستقيم لان المنافي للمناسب داخل فيما هو منشأ
مفسدة فلا يكون قسيما له قيل [illegible] المناسب لا ينافي ان يكون عدم المنافي مظنة
له فيعلل بعدم المنافي كما تعلل بالمظنة الوجودية وفيه نظر لانه اذا كان المناسب
ظاهرا تعين كونه علة فلا يكون العدم علة ولو لا لاجتمع علتان على معلول واحد الثاني
انه لم يسمع عن احد من المجتهدين يقول العلة كذا او عدم كذا ولو كان العدم علة للحكم الثبوتي
لسمع عن المجتهدين هذا القول في بعض الاوقات لان العادة تقضي بذكره واستدل على
عدم جواز التعليل بالعدم بان العلية موجودة لان لا علية عدم فنقيضه وهو العلية موجودة
واذا كانت العلية موجودة لم يكن العدم علة والا لاتصف المعدوم بالامر الوجودي
وهو محال وفيه مصادرة على المطلوب فان عدمية لا علية متوقفة على وجود العلية لان
عدمية صورة السلب تتوقف على وجود ما دخل عليها السلب فلو توقف وجود العلة
على عدمية اللاعلية لزم الدور وقد تقدم مثل ذلك في مسألة الحسن والقبح حيث قيل
الحسن وجودي لكونه نقيض اللاحسن قال قالوا صح تعليل الضرب بانتفاء
الامتثال قلنا اقول القائلون بان العدم يجوز ان يكون علة للثبوتي قالوا صح تعليل
الضرب الذي هو وجودي بانتفاء الامتثال الذي هو عدمي فان السيد اذا امر
عبده بفعل ولم يمتثل وضربه السيد صح ان يقال انما ضربه لانه لم يمتثل اجاب بان
هذا الضرب معلل بكف النفس عن الامتثال لا بانتفاء الامتثال والكف امر ثبوتي
قال قالوا انتفاء معارضة المعجزة جزء من المعرف لها وكذلك الدوران وجود
وعدم قلنا شرط اقول الشرط الرابع ان لا يكون العدم جزءا من علة الاصل والدليل
عليه ما تقدم القائلون بان العدم يجوز ان يكون جزءا من العلة قالوا ان انتفاء معارضة

المعجزة بمثلها جزء من المعرف للمعجزة لان الفعل الخارق للعادة يتوقف في كونه معجزة على انتفاء المعارضة
وانتفاء المعارضة عدمي فكون الفعل معجزة ثبوتي فقد صار العدم جزء علة الثبوتي وان نظر الدوران
علة لعلية المدار وعلية المدار ثبوتية وجزء الدوران عدم لان الدوران مركب من الطرد والعكس
والعكس عدم فيجوز ان يكون جزء علة الثبوتية عدما اجاب بان العدم في الصورتين شرط الجزء
قال وان لا يكون المتعدية المحل ولا جزءا منه لامتناع الالحاق اقول الشرط
الخامس ان لا يكون علة الحكم محل الحكم والجزء من محله خاصا به ان كانت العلة متعدية لامتناع
الحاق الفرع بالاصل ح اذ يمتنع ان تتحقق في الفرع محل حكم الاصل او جزءه الخاص والا يلزم
اتحاد الاصل والفرع بخلاف العلة القاصرة فانه يجوز ان يكون المحل او جزءه الخاص به علة
الحكم اذ لا يتحدان بقول الشارح حرمت الربوا في البر لكونه برا او لجزء الخاص به وانما قيدنا
الجزء بكونه خاصا اذ يجوز تعليل الحكم بالجزء المشترك لامكان وجوده في الفرع قال
~~والقاصرة [illegible] صحة التعليل بالقاصرة [illegible] حصول الظن بان الحكم لاجلها~~ اقول
اتفقوا على صحة التعليل بالقاصرة اي المختصة بالاصل اذا كانت ثابتة بنص او اجماع
والاكثر على صحة التعليل بالقاصرة اذا كانت ثابتة بغير نص واجماع كتعليل الربوا في
النقدين بجوهريتهما وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة اذا كانت
ثابتة بغير نص واجماع والدليل على صحة التعليل بالقاصرة المستنبطة ان المجتهد اذا
اجتهد في طلب العلة وادى اجتهاده الى ان القاصرة علة حصل الظن بان الحكم لاجلها
ولا نعني بصحة التعليل بالقاصرة الا حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل صحة المنصوص عليها
فانه اذا حصل الظن في المنصوص عليها بان الحكم لاجلها صح التعليل بها واستدل على صحة
التعليل بالقاصرة بانه لو كانت صحة العلة موقوفة على تعدية العلة لم ينعكس اي لم يتوقف
التعدية على صحة العلة والتالي باطل بالاتفاق فان التعدية موقوفة على صحة العلة واما
بطلان التالي اما بقوله والثانية اتفاق بيان الملازمة ان التعدية لو كانت
موقوفة على صحة العلة والغرض ان صحة العلة موقوفة على التعدية لزم الدور اجاب
بان توقف كل واحدة من صحة العلة والتعدية على الاخرى توقف معية فان صحة التعليل
موقوفة على وجود العلة في الفرع وتحقق كل واحد من صحة التعليل والتعدية مع الاخرى
فلا يلزم الدور قال قالوا لو كانت صحيحة لكانت مفيدة والحكم في الاصل بغيرها ولا فرع
ورد بما ثبت في القاصرة بنص وبان النص دليل الدليل وبكون الفائدة معرفة الباعث المناسب
فيكون ادعى الى القبول او اداء وصف آخر متعدد لم يعد الا بدليل اقول احتج القائلون
بعدم صحة التعليل بالقاصرة المستنبطة بانه لو كانت علة القاصرة المستنبطة صحيحة لكانت
مفيدة اذ ما لا فائدة فيه لا يحكم بصحته والتالي باطل اذ لا فائدة للقاصرة لان فائدة
العلة اثبات الحكم ولم يثبت الحكم بها في غير الاصل لكونها قاصرة والحكم في الاصل بغير القاصرة
لان الحكم في الاصل بالنص او الاجماع اجاب اولا بالنقض الاجمالي فان هذا الدليل بعينه

جاز في القاصرة الثابتة بنص او اجماع وثانيا بمنع عدم الفائدة فان فائدته اثبات حكم الاصل
والنص او الاجماع دليل الدليل اي دليل علية العلة وفيه نظر فان حكم الاصل عرف
بالنص اولا ثم عرف العلة بحكم الاصل فلا يجوز ان يكون العلة مثبتة لحكم الاصل والا يلزم
الدور وثالثا بعلم انحصار فائدة العلة في اثبات الحكم فان فائدته معرفة الباعث
المناسب ليكون ادعى الى القبول لكونه معقول المعنى وايضا فائدتها انه اذا اثبت كون
القاصرة علة فلو قدر وصف آخر متعد لم يفد العلية الا اذا دل دليل على استقلاله بالعلية
قال وفي النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم ثالثها يجوز في المنصوصة
لا المستنبطة ورابعها عكسه وخامسها يجوز في المستنبطة وان لم يكن لمانع او لعدم
شرط والمختار ان كانت مستنبطة لم يجز الا لمانع او عدم شرط لانها لا تثبت عليتها الا ببيان
احدهما لان انتفاء الحكم اذا لم يكن كذلك لعدم المقتضي وان كانت منصوصة فبظاهر عام
فيجب تخصيصه كما في المخصص وايضا جمع بين الدليلين ولا يطلب القاطعة كعلل القصاص
اقول اختلف الاصوليون في النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه
على ستة مذاهب احدها انه يجوز تخلف الحكم عنه مطلقا اي لا يقدح التخلف في العلية
وثانيها انه لا يجوز تخلف الحكم عنه مطلقا اي يقدح في العلية وثالثها انه يجوز تخلف الحكم
في المنصوصة ولا يجوز تخلفه في المستنبطة ورابعها عكسه اي يجوز تخلف الحكم في
المستنبطة ولا يجوز تخلفه في المنصوصة وخامسها لا يجوز التخلف في المنصوصة
ويجوز في المستنبطة وان لم يكن التخلف لمانع ولا عدم شرط ويعلم من ذلك ان المذهب
الرابع جواز التخلف في المستنبطة اذا كان لمانع او عدم شرط لان العلة المستنبطة
لا يثبت عليتها عند تخلف الحكم الا ببيان احدهما اعني وجود المانع او عدم الشرط لان انتفاء
الحكم اذا لم يكن كذلك اي وجود المانع او عدم الشرط تعين ان يكون لعدم المقتضي اي العلة اذ
يمتنع تخلف المعلول عن العلة عند وجود الشرط وعدم المانع وان كانت منصوصة فشرط
جواز تخلف الحكم عنها كون التنصيص بنص ظاهر عام فيخرج بتخصيص ذلك العام بالنافي
الحكم في صورة التخلف والعمل بالعلة في غير صورة التخلف كعام وخاص اذا احتملا فانه
يخصص العام بالخاص ويعمل بالعام في غير صورة التخصيص ويجب تقدير المانع في صورة
التخلف ان لم يظهر مانع للضرورة واحتج المصنف على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة
بظاهر عام لا يبطل عليتها بثلثة وجوه الاول ان العلة المنصوصة بظاهر عام لو بطلت بالنقض
لبطل العام المخصص بظهور الخاص والتالي باطل لما مر ان العام المخصص يكون حجة بيان
الملازمة ان النسبة العلة المنصوصة بظاهر عام الى موارد الحكم كنسبة العام الى افراده فكما
ان التخصيص لا يبطل العام بالكلية كذلك النقض لا يبطل العلية بالكلية الثاني ان العام الظاهر دال
على العلية والنقض دل على عدم العلية فيعمل بالظاهر العام في غير صورة النقض ويعمل بالنقض
في صورته ليكون جمعا بين الدليلين لان الجمع بين الدليلين اولى من اهمالهما او من اهمال احدهما بالكلية

الثالث ان العلة بنص ظاهر لو بطلت بالنقض لبطلت العلة القاطعة اي المتفق عليها كعلة
القصاص والجلد وغيرهما بالنقض لان العلة المنصوصة بنص ظاهر لا تتقاعد عن العلة المتفق
عليها والتالي باطل لان العلة القاطعة قد يتخلف الحكم عنها في بعض الصور ولم يبطل
عليتها قال ابو الحسين النقض يلزم فيه مانع او انتفاء الشرط فتبين ان نقيضه
من الاولى قلنا ليس ذلك من الباعث ويرجع النزاع لفظيا قالوا لو صحت للزم الحكم
واجيب ان صحتها كونها باعثة لا لزوم الحكم فانه مشروط قالوا معارض دليل الاعتبار
ودليل الاهدار قلنا الاهدار لمعارض لا ينافي الشهادة قالوا تفسد كالعقلية واجيب
بان العقلية بالذات اقول القايلون بان النقض يقدح في العلة احتجوا باربعة
وجوه الاول ما ذكره ابو الحسين وهو ان النقض يلزم فيه وجود مانع او انتفاء شرط
ان تخلف الحكم بدون احدهما يشعر بانتفاء العلة فتبين ان نقيض احدهما اعني
نقيض وجود المانع ونقيض انتفاء الشرط من اجزاء العلة الاولى التي اعني انها علة
لان الحكم لا يثبت بدون نقيض احدهما فينتفي العلة عند انتفاء نقيض احدهما ضرورة
انتفاء الكل بانتفاء جزئه اجاب بان المراد من العلة الباعث ونقيض احدهما
ليس جزءا من الباعث ويرجع النزاع لفظيا لانه ان اريد بالعلة الباعث لا يكون
نقيض احدهما جزءا منها ولا يقدح النقض في العلة وان اريد بالعلة ما يثبت الحكم يكون
نقيض احدهما جزءا منها ويقدح النقض في العلة الثاني انه لو صحت العلة مع النقيض
للزم الحكم في صورة النقض لان العلة مستلزمة لمعلولها والتالي باطل لان الحكم قد تخلف في صورة
النقض اجاب بان صحة العلة كونها باعثة على شرعية الحكم لا ان يكون الحكم لازما لها
والعلة بمعنى الباعث لا يكون ملزومة للحكم فان لزوم الحكم للعلة مشروط بوجود الشرط
وعدم المانع الثالث انه لا يصح العلة مع النقض لان دليل الاعتبار وهو ما دل على علية
الوصف عارض دليل الاهدار لعلية الوصف اي ابطالها وهو انتفاء الحكم في صورة فتساقطا
اجاب بان انتفاء الحكم لوجود المعارض وهو تحقق المانع او انتفاء الشرط لا ينافي الشهادة
اي الدليل الدال على اعتبار علية الوصف لان عند وجود الشهادة جاز ان ينتفي الحكم لمعارض
واذا لم يكن بين انتفاء الحكم لمعارض وبين الشهادة منافاة لا يقع التعارض بينهما الرابع
يفسد العلة بالنقض قياسا على العلة العقلية اجاب عنه بالفرق فان العلة العقلية تقتضي
المعلول بالذات فلا يجوز ان يتخلف المعلول عنها وهذه اي العلة الشرعية تقتضي الحكم
بالوضع فيجوز ان يتخلف الحكم عنها قال المجوز في المنصوصة لو صحت مع النقض
لكان لتحقق المانع ولا يتحقق الا بعد صحتها فكان دورا واجيب بانه دور معية
والصواب ان استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع وتحقق المانع يتوقف
على ظهور الصحة فلا دور كاعطاء الفقير فظن انه لفقره فان لم يعط اخر توقف الظن
فان تبين مانع عاد والا زال قالوا دليلها اقتران اقول المجوز تخلف الحكم عن العلة

المنصوصة دون العلة المستنبطة احتج على ان التخلف يقدح في العلة المستنبطة بوجهين احدهما
لو صحت العلة المستنبطة مع النقض لكانت صحتها لتحقق المانع والا لم يتخلف الحكم عنها فتوقف
صحة العلة على تحقق المانع والمانع يتوقف على صحة العلة لان المانع انما يكون مانعا اذا
تحقق المقتضي فيتوقف كل واحد من المانع والصحة على الاخر فيلزم الدور واجاب
بان توقف كل واحد منهما على الاخر توقف المعية لان الصحة والمانع لا يتقدم احدهما
على الاخر والدور بسبب توقف المعية لا يكون محالا ثم قال المصنف والصواب
ان الصحة لا تتوقف على المانع بل استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم يتوقف
على المانع لان صحة العلة جاز ان يتحقق بدون المانع فيما اذا لم يتخلف الحكم عن العلة
وتحقق المانع لا يتوقف على استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم بل يتوقف
على ظهور الصحة فلا يلزم الدور كاعطاء الفقير شيئا فانه يظن ان الاعطاء للفقر فان لم يعط
فقيرا اخر توقف الظن في كون العلة فقرا فان تبين مانع عن اعطاء الفقير
الاخر عاد ظن علية الفقر اي استمر وان لم يتبين مانع زال ظن علية الفقر فظهر
ان استمرار ظن صحة العلية عند تخلف الحكم يتوقف على المانع الثاني ان دليل
العلة المستنبطة اقتران الحكم بها في بعض الصور فكما ان اقتران الحكم بالوصف في
بعض الصور يدل على العلية فكذلك عدم اقتران الحكم به في بعض الصور يدل على عدم
العلية فتعارضا وتساقطا وقد تقدم جوابه في ذكر دليل الاعتبار ودليل
الاهدار قال المجوز في المستنبطة دون المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبل
واجيب ان كان قطعيا فمسلم وان كان ظاهرا اقول المجوز في المستنبطة دون
المنصوصة وهو القايل بالمذهب الرابع احتج على ان المنصوصة لا يجوز النقض فيها
بان المنصوصة دليلها نص عام والنص العام يقتضي ثبوت علية الوصف في جميع
موارده فلا يقبل النقض اجاب بان النص العام ان كان قطعيا اي دلالته
على العلية بطريق القطع فمسلم انه لا يقبل النقض وان كان ظاهرا اي دلالته
على العلية بطريق الظهور وجب قبوله للنقض كالعام للتخصيص قال
الخامس المستنبطة علة بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكك فلا يعارض الظاهر واجيب
تخلف الحكم ظاهر انه ليس بعلة والمناسبة والاستنباط مشكك والتحقيق ان الشك في
احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر قالوا لو توقف كونها امارة على ثبوت الحكم
في محل اخر لانعكس فكان دورا او تحكما واجيب بانه دور معية والحق ان استمرار
الظن بكونها امارة يتوقف على المانع او ثبوت الحكم ومعا اقول القايلون بجواز النقض
في المستنبطة وان لم يكن النقض لمانع ولا عدم شرط وهو المذهب الخامس احتجوا
على جواز النقض في المستنبطة مطلقا بوجهين الاول ان المستنبطة علة بدليل ظاهر لان
دليلها المناسبة والمناسبة تدل على علية الوصف بحسب الظهور لا بحسب القطع

وتخلف الحكم عن الوصف مشكل في علية الوصف اي دلالة على عدم العلية ليست ظاهرة
لان احتمال تخلف الحكم لعدم العلة يساوي احتمال تخلفه لوجود المعارض وغير الظاهر
لا يعارض الظاهر فلم يقدح النقض في العلية اجاب بان تخلف الحكم بلا وجود
مانع وانتفاء شرط يدل بحسب الظاهر على ان الوصف ليس بعلة ودلالة المناسبة والاستنباط
العلة على العلية مشكل فلا يكون ظاهرا وغير الظاهر لا يعارض الظاهر والتحقيق ان الشك
في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر فاذا كان تخلف الحكم عن الوصف يوجب الشك
في عدم العلية وجب ان يقع الشك في العلية فلا يبقى ظهور دلالة الدليل الدال على العلية
فيقع التعارض الثاني لو قدح النقض في العلة المستنبطة لتوقف كون العلة
المستنبطة امارة للحكم على ثبوت الحكم في محل اخر وهو محل النقض ولو توقف كونها
امارة للحكم على ثبوت الحكم في محل اخر لا يعكس اى توقف الحكم في محل اخر على كون
العلة المستنبطة امارة للحكم فيلزم الدور قوله ولا اي وان لم ينعكس يلزم التحكم
اجاب بانه دور معية فلا يكون باطلا والحق ان استمرار الظن بكون الوصف
امارة للحكم يتوقف على وجود المانع في محل النقض او ثبوت الحكم فيه ووجود المانع
وثبوت الحكم في محل النقض يتوقف على ظهور كون الوصف امارة لا على استمرار
الظن بكونه امارة فلا يلزم الدور **قال** وفي الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع
تخلف الحكم المختار لا يبطل كقول الحنفي في العاصي بسفره مسافر فيترخص كغير العاصي
ثم تبين المناسبة بالمشقة فيعترض بصنعة شاقة في الحضر لنا ان العلة السفر لعسر
انضباط المشقة **اقول** اختلف الاصوليون في الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة
من شرع الحكم مع تخلف الحكم عنه والمختار انه لا يبطل العلة والفرق بينه وبين النقض
ان النقض هو تخلف الحكم عن الوصف الضابط للحكمة والكسر تخلفه عن حكمة الحكم مثاله
قول الحنفي في العاصي بالسفر وهو الذي يكون سفره معصية كالعاق مسافر
فيترخص كغير العاصي بالسفر ثم تبين المناسبة بين السفر والرخص
باشتمال السفر على الرخص المشقة فيعترض الشافعي بصنعة شاقة في الحضر
مثل صنعة الحدادين فان المشقة متحققة مع تخلف رخص المسافر عنها
واحتج المصنف على المختار بان العلة هي الوصف الضابط للحكمة لا الحكمة
لعسر انضباطها فان المشقة مختلفة باختلاف الاشخاص والازمان والشارع
لم يجعل ما يعسر انضباطها علة للحكم فلا يرد النقض على ما هو علة **قال** قالوا الحكمة
هو المعتبر قطعا فالنقض وارد قلنا ولا الحكم لما وجد في محل النقض مظنون
ولعله المعارض والعلة في الاصل موجودة قطعا فلا يعارض الظن القطع
حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة ادا له قطعا وان بعد ابطل الا ان ثبت الحكم اضعا

الشق بها كما لو علل القطع بحكمة الزجر فيعترض بالقتل العمد العدوان بان الحكمة ازيد لو قطع
مقتول ثبت حكم الشق بها يحصل به مزيادة **اقول** القايلون بان الكسر يبطل
العلية قالوا الحكمة هي المعتبرة في العلية قطعا لا الوصف الضابط للحكمة لان المقصود
من شرع الحكم هو الحكمة والوصف عنوان الحكمة وضابطها ثم يرد النقض لوجود الحكمة
في صورة النقض مع تخلف الحكم عنها اجاب بان النقض الحكمة يتوقف على تحقق
قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض وحصول مظنون اذ من الجائز ان
يكون القدر الموجود في محل النقض اقل من القدر الموجود في الاصل وبتقدير
وجود قدر الحكمة المساوية في محل النقض يجوز ان يكون التخلف لمعارض
واليه اشار بقوله ولعله لمعارض فيكون وجود قدر الحكمة المساوية لمحل الاصل
في محل النقض بدون معارض مظنون والعلة في الاصل موجودة قطعا
والظن لا يعارض القطع نعم لو قدرنا وجود قدر الحكمة او اكثر منها في محل النقض
بسبيل القطع وان بعد هذا التقدير لعسر الاطلاع على قدر الحكمة ابطل الكسر العلية
لانه ح يقع التعارض بينهما الا ان يثبت حكم اخر في محل النقض اليق بالحكمة من الحكم
المتخلف فانه ح لا يبطل الكسر العلة مثلا لو علل وجوب قطع اليد قصاصا لحكمة
الزجر فيعترض الخصم بالقتل العمد العدوان فان حكمة الزجر ازيد لو قطع ومع هذا
لم يجب القطع في المقتول المحل ثبت فيه حكم اليق بحكمة الزجر يحصل حكمة الزجر
بذلك الحكم وزيادة وهو القتل **قال** وفي النقض المكسور وهو نقض بعض
الاوصاف المختار لا يبطل كقول الشافعي في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة
عند العاقد حال العقد فلا يصح مثل بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امراة لم
يرها لنا ان العلة المجموع فلا نقض فان بين عدم تاثير كونه مبيعا فالعدم فيصح
النقض والا فبمجرد ذكره **اقول** اختلفوا في النقض المكسور وهو نقض
بعض اوصاف العلة اى تخلف الحكم عن بعض اوصاف العلة والمختار انه لا يبطل
العلة مثاله قول الشافعي في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد
فلا يصح العقد قياسا على ما اذا قال بعتك عبدا من عبيدي فانه لا يصح العقد
بالاتفاق والعلة كون المبيع مجهول الصفة عند العاقد فيعترض الحنفي بما لو تزوج
امراة لم يرها فان الجهل بالصفة عند العاقد متحقق مع صحة العقد فتخلف
الحكم عن بعض اوصاف العلة واحتج على المختار بان العلة مجموع الاوصاف
لا بعضها يعني مجموع كونه مبيعا مجهول الصفة عند العاقد لا مجهول الصفة
عند العاقد فقط فلا نقض للعلة اى لم يلزم تخلف الحكم عن العلة فان بين
الحنفي عدم تاثير كونه مبيعا كان وصف كونه مبيعا كالعدم لانتفاء تاثيره فتكون
العلة ح كونه مجهول الصفة عند العاقد فيصح النقض لتخلف الحكم عن العلة وجود

ومعنى تقدير الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض

ذكره كونه مبنيا لا يفيد دفع النقض ما لم يتبين تاثيره في العلة قال واما العكس
وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند
انتفاء دليله ونعني انتفاء العلم او الظن لانه لا يلزم من انتفاء الدليل اقول اختلفوا
في ان العلة هل هي مشروطة بالعكس ام لا والعكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة واشتراطه
مبني على منع تعليل الحكم الواحد بعلتين فمن منع تعليل الحكم الواحد بعلتين اشترط
العكس في العلة لانه ح لا يكون للحكم الا دليل واحد فيلزم انتفاء الحكم عند انتفاء
دليله ونعني بانتفاء الحكم انتفاء العلم او الظن به لانه لا يلزم من انتفاء الدليل على
الصانع انتفاء الصانع بل انتفاء العلم به ومن جوز تعليل الحكم بعلتين لم يشترط العكس
في العلة اذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء العلم او الظن بالمدلول لجواز تحقق دليل اخر
موجب للعلم او الظن قال وفي تعليل الحكم بعلتين او علل كل مستقل بالتعليل
للقاضي يجوز في المنصوصة لا المستنبطة ورابعها وهو عكسه وهو مختار الامام يجوز ولكن لم يقع
لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول والغائط والمذي يثبت بكل واحد منها
الحدث والقصاص والردة يثبت بكل منهما القتل قولهم الاحكام متعددة ولذلك قتل القصاص
وبقي الاخر وبالعكس قلنا انها فوائد الى احد لعلة لا يوجب تعددا والا لزم مغايرة حدث
البول لحدث الغائط وايضا لو امتنع لامتنع تعدد الادلة اقول اختلفوا في جواز
تعليل الحكم الواحد بعلتين او بعلل كل واحدة منها مستقلة بالعلية على خمسة مذاهب اولها
يجوز مطلقا وهو المختار عند المصنف وثانيها لا يجوز مطلقا وثالثها يجوز في العلة المنصوصة
لا المستنبطة وهو مذهب القاضي ورابعها عكسه اي يجوز في العلة المستنبطة لا المنصوصة
وخامسها انه يجوز ولكن لم يقع وهو مختار امام الحرمين واحتج المصنف
على المختار عنده بوجهين الاول انه لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلل كل منها
مستقل لم يقع والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة لان الوقوع دليل الجواز واما بطلان
التالي فلان اللمس والبول والغائط والمذي كل منها علة مستقلة للحدث وكذلك كل
واحد من القتل العمد العدوان والردة علة مستقلة للقتل فان قيل النزاع في الحكم
الواحد وفي هاتين الصورتين الاحكام متعددة لان القتل بالردة غير القتل بالقصاص
فلذلك ينتفي القتل بالردة ويبقى الاخر فيما اذا كان القاتل ارتد بعد القتل ثم اسلم فحل القصاص
فان القتل بالردة قد انتفى ويبقى القتل بالقصاص وبالعكس اي ينتفي القتل بالقصاص ويبقى
الاخر فيما اذا عفي ولي القصاص اجيب بان الحكم واحد والتعدد في اضافته الى العلل
المتعددة واضافة الشيء الى احد دلائله وعدم اضافته الى دليل اخر لا يوجب التعدد
في الشيء ولو كان تعدد اضافة الشيء الى علله يوجب تعدده للزم مغايرة حدث البول
لحدث الغائط لتعدد اضافته الى علله الثاني انه لو امتنع تعدد العلة لامتنع تعدد
الادلة لان العلل ايضا ادلة لكونها معرفة للاحكام والتالي باطل بالاتفاق اذ يجوز ان

يكون للمدلول الواحد ادلة قال المانع لو جاز لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة لان
معنى استقلالها انها اذا انفردت ثبت الحكم بها فاذا تعددت تناقضت واجيب بان
معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت فلا تناقض مع التعدد قالوا لو جاز لاجتمع المثلان
فيستلزم النقيضين لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفي الترتيب تحصيل الحاصل قلنا
في العلل العقلية فاما مدلول الدليلين فلا قالوا لو جاز لما تعلق الائمة في العلة الربوية بالترجيح لان
من ضرورته صحة الاستقلال واجيب بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو سلم فللاجماع على
اتحاد العلة هنا اقول المانعون من جواز تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة احتجوا
بثلثة وجوه الاول انه لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة لكانت كل واحدة منها
مستقلة غير مستقلة والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة ان معنى استقلال
العلة ثبوت الحكم بها بانفرادها فاذا تعددت العلل المستقلة ثبت الحكم بكل واحدة
منها لانها علة مستقلة ولم يثبت بكل منها لانه ثبت بالجميع فيلزم التناقض اجاب بان
معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت في العلية فيجوز ان يكون لكل واحدة منها حالة
الانفراد مستقلة وحالة الاجتماع غير مستقلة فلا يلزم التناقض في حالة التعدد لعدم
استقلال كل منها ح والتناقض انما نشأ من استقلالها حالة التعدد الثاني
لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين يلزم اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل
وكل واحد منهما محال اما الملازمة فلان العلتين اما ان يكونا معا او على الترتيب
فان كانتا معا يلزم اجتماع المثلين لان وجود العلة المستقلة ملزومة لمعلولها فيلزم
من كل واحدة منهما مثل ما لزم من الاخرى فيلزم اجتماع المثلين وان كانتا على الترتيب
يلزم تحصيل الحاصل اما بيان استحالة تحصيل الحاصل فظاهر واما بيان استحالة اجتماع
المثلين فلانه يستلزم التناقض لان محل التعليل يعني الحكم يكون مستغنيا من كل واحدة
منهما غير مستغن لان حصول الحكم بكل واحدة منهما يوجب الاستغناء عن الاخرى
قال بعض الشارحين ولقائل ان يقول الجمع بين المثلين لا اختصاص له بالمعية
ولا تحصيل الحاصل بالترتيب اذ لو حصلت العلتان معا او ترتيبا فان كان
تاثير الكل في واحد معين كان تحصيل الحاصل وان كان مختص في غيره
لزم اجتماع المثلين وفيه نظر لان اختصاص تحصيل الحاصل بالترتيب ظاهر
لان العلتين اذا حصلتا معا كان فعلهما ايضا معا فلا يتصور تحصيل الحاصل
في فعل واحدة منهما لان تحصيل الحاصل انما يتصور اذا حصل شيء بعد حصوله
مرة اخرى واما اجتماع المثلين وان كان لا اختصاص له بالمعية الا انه لما كان الترتيب
مستلزما لتحصيل الحاصل الحاصل اظهر فساد منه ثم قال وايضا لم يحتج في لزوم الاستغناء
وعدمه الى توسط الجمع بين المثلين وهو حق اجاب المصنف بان اجتماع المثلين
او تحصيل الحاصل انما يلزم من العلتين المستقلتين في العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول

واما في العلل الشرعية التي هي دلايل الاحكام فلا لانه جاز ان يكون لمدلول واحد دليلان
او دلايل الثالث لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل كل واحدة منها مستقلة
لما تعلقت الايمة في علة الربوا بالترجيح بمعنى ترجيح كل منها من الطعم والقوت
والكيل بعضها على بعض والتالي باطل لانهم تعلقوا بالترجيح بيان الملازمة
ان من ضرورة جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل كل منها مستقلة صحة استقلال
كل منها بالعلية والترجيح ينافي صحة الاستقلال لانه اذا صح ان يكون كل واحدة منها
علة مستقلة جاز ان يكون الجميع علة فلا وجه للترجيح اجاب بانهم تعرضوا
للطعم والقوت والكيل لابطال كون الغير علة لا للترجيح ولو سلم انهم تعرضوا
للترجيح فلا نسلم انهم تعرضوا للترجيح لامتناع التعليل بعلتين مستقلتين بل
للاجماع على اتحاد العلة هنا اي في الربوا ولا اتحاد وان لم يتعرضوا للترجيح
لزم جعلها اي جعل علل الربوا اجزاء العلة لانهم لما اجمعوا على اتحاد العلة ههنا
لم يمكن ان يجعل كل واحدة منها علة مستقلة فلو لم يتعرضوا للترجيح حتى يتعين الراجح
للعلية يلزم ان يكون كل منها جزء علة لان جعل احدها علة من غير ترجيح محال و
لا قايل بكون كل منها جزء علة **قال** القاضي لا يبعد في المنصوصة واما المستنبطة
فيستلزم الجزء لدفع التحكم فان عينت بالنص رجعت منصوصة واجيب بانه
يثبت الحكم في محال افرادها فيستنبط **اقول** قال القاضي لا يبعد في العلة
المنصوصة ان يكون متعددة لانه اذا نص الشارع على ان كل واحدة منها
علة مستقلة جعل كل واحدة علامة للحكم واما العلة المستنبطة فانها اذا تعددت
يلزم ان يكون كل واحدة منها جزء العلة لان المستنبط اذا استنبط في الاصل
وصفين يصلح كل منها للعلية فان عين بالنص علية كل منهما رجعت العلة منصوصة
والتقدير بخلافه وان لم يعين بالنص علية واحد منهما فان اسند الحكم الى
واحد منهما لزم التحكم وان اسند الى كل واحد منهما يلزم ان يكون الحكم مستغنيا
عن كل منهما غير مستغن فيلزم التناقض فتعين ان يسند الحكم اليهما فيكون
كل منهما جزءا للعلة اجاب بانه يثبت الحكم في محال افرادها اي يثبت الحكم في محال
كل واحد منها على سبيل الانفراد فيستنبط ان كل واحد منها على سبيل الانفراد
علة مستقلة ولا يلزم ان يكون كل واحد منها على سبيل الاجتماع علة مستقلة فلا يلزم
استغناؤه عن كل واحد منهما وعدم استغنائه عنها عند اجتماعها والحاصل انه
يجوز ان يكون كل واحد من العلل المستنبطة علة مستقلة عند الانفراد ولا يكون
علة مستقلة عند الاجتماع وح لا يخ من ان يكون المراد من قوله المستنبطة ان
كانت متعددة يلزم الجزئية انه يلزم الجزئية عند الاجتماع او عند الانفراد والاول
مسلم والثاني ممنوع اذ يجوز ان يكون كل واحد منها علة مستقلة عند الانفراد

لما ذكرنا وايضا يجوز ان يكون كل واحد منها حالة الاجتماع علة مستقلة لان العلل الشرعية
ادلة ويجوز اجتماع الادلة على معلول واحد **قال** العاكس المنصوصة قطعية
والمستنبطة وهمية فيتساوى الامكان وجوابه واضح **اقول** العاكس اي القايل
بجواز التعليل بعلتين مستقلتين في المستنبطة دون المنصوصة احتج بان المنصوصة
قطعية فلو كانت كل واحدة منها علة مستقلة لزم اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل
على سبيل القطع واما المستنبطة فعليتها وهمية اي غير قطعية فقد يتساوى
الامكان اي امكان التعليل بالنسبة الى كل واحدة منهما فلا يمكن ان لا يجعل واحدة
منها علة لبقاء الحكم بلا علة ولا ان يجعل العلة واحدة لعدم الاولوية للتساوي ولا
ان يجعل المجموع علة مستقلة لثبوت الاستقلال في محال افرادها فتعين ان
يكون كل واحدة علة مستقلة وجوابه واضح لانا لا نسلم ان المنصوصة قطعية
ولو سلم القاطعية فلا نسلم ان اجتماع العلل الشرعية القطعية محال لان العلل
الشرعية دلايل ويجوز اجتماع الادلة القطعية على مدلول واحد **قال** وقال
انه النهاية القصوى وفلق الصبح في الوضوح لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع عادة
ولو نادرا لان امكانه واضح ولو وقع لعلم ثم ادعى تعدد الاحكام **اقول**
قال امام الحرمين امكان تعليل الحكم بعلتين مستقلتين عقلا وامتناعه شرعا
هو النهاية القصوى وفلق الصبح في الوضوح لانه لو لم يمتنع شرعا لوقع عادة
ولو على سبيل الندرة لان امكانه عقلا واضح ولو وقع لعلم لكنه لم يعلم فلم يقع
فيكون ممتنعا شرعا ثم ادعى الامام تعدد الاحكام في الصور السابقة الدالة على وقوع
تعليل الحكم بعلل مستقلة ويعلم من هذا ان مذهب الامام الجواز العقلي لا الشرعي
والجواب عنه واقع في الصور السابقة والتعدد في الاضافة لا في الاحكام
كما ذكرنا ولما كان هذا الجواب معلوما لم يتعرض المصنف له **قال**
القايلون بالوقوع اذا اجتمعت فالمختار كل واحدة علة وقيل جزء وقيل العلة
واحدة لا بعينها لنا لو لم يكن كل علة لكانت جزءا او كانت العلة واحدة والا فك
باطل لثبوت الاستقلال والثاني للتحكم وايضا لا متنع **اقول** القايلون
بوقوع تعليل الحكم الواحد بعلل كل واحدة منها مستقلة اختلفوا فيما اذا اجتمعت
العلل المستقلة على معلول واحد كاجتماع اللمس والمس والمذي على نقض الوضوء
والمختار عند المصنف ان كل واحدة علة وقيل ان كل واحدة جزء علة وقيل العلة
واحدة لا بعينها واحتج المصنف على المختار بوجهين الاول ان كل واحدة
لو لم يكن علة لكان كل واحدة جزء علة او كانت العلة واحدة وكل واحد
من التاليين باطل اما الملازمة فظاهرة اذ لا قايل بغيرهما واما بطلان التالي
الاول فلانها لو كانت جزءا لم يكن مستقلة وقد ثبت الاستقلال واما بطلان التالي

الثاني فلملزوم الحكم اذ لا اولوية لواحد منها لكون كل واحدة منها مستقلة ولقايل ان يقول ثبوت الاستقلال حالة الانفراد لا حالة الاجتماع فلا يلزم بطلان التالي الاول الثاني انه لو لم يكن كل واحدة منها علة عند الاجتماع امتنع اجتماع الادلة على معلول واحد والتالي باطل بيان الملازمة ان العلل الشرعية ادلة للحكم **قال** القايل بالجزء لو كانت كل مستقلة لاجتمع المثلان وقد تقدم وايضا لزم التحكم لانه ان ثبت بالجميع فهو المدعى والا لزم التحكم واجيب بالجمع كالادلة العقلية **اقول** القايل بان كل واحدة منها جزء العلة عند الاجتماع احتج بوجهين الاول لو كانت كل واحدة علة مستقلة عند الاجتماع لزم اجتماع المثلين وقد تقدم بيان الملازمة وانتفاء التالي والجواب عنه في الدليل الثاني للمانعين من جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين ولا يحصل مدعى القايل بالجزء لا بعد انضمام امر آخر الى هذا الدليل وهو انه لو كان احدها علة لزم التحكم الثاني انه لو كان كل واحدة علة مستقلة لزم التحكم والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة ان الحكم ان ثبت بالجميع فيكون العلة الجميع وكل واحدة منها جزءه وهو المدعى وان لم يثبت بالجميع لزم التحكم لثبوته بواحدة اجاب بانه ثبت بالجميع بمعنى كل واحدة كالدلائل العقلية والسمعية فان المدلول يثبت بكل واحد منها فلا يلزم التحكم **قال** القايل لا بعينها لو لم يكن لاكثر لزم التحكم او الجزئية **اقول** القايل بان العلة عند الاجتماع احدها لا بعينه احتج بانه لو لم تكن العلة واحدة لا بعينها لزم التحكم او الجزئية وبيان الملازمة ظاهر مما سبق فتعين ان يكون العلة واحدة وانما لم يتعرض لجوابه بناء على انه يعلم مما سبق **قال** والمختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث واما الامارة فاتفاق لنا لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين قالوا يلزم تحصيل الحاصل لان احدهما حصلها واجيب بانه اما حصل اخرى او لا يحصل الا بهما **اقول** اختلفوا في جواز تعليل حكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث والمختار جوازه وقد اتفقوا في جواز تعليل الحكمين بامارة واحدة اذ لا امتناع في نصب امارة واحدة لحكمين كغروب الشمس لجواز الافطار ووجوب صلوة المغرب والفرق بين الباعث والامارة ان الباعث وصف ضابط لحكمة مقصودة من شرع الحكم والامارة لا تكون كذلك بل تكون معرفة للحكم واحتج على المختار بانه لا بعد في مناسبة لحكم وصف واحد لحكمين مختلفين كالاسكار المناسب لحرمة الخمر ووجوب الحد **قال** القايلون بعدم جواز تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث قالوا لو جاز تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث

يلزم تحصيل الحاصل والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان احد الحكمين حصل الحكمة التي تضمنتها العلة فالحكم الثاني ان لم يحصلها لزم ان لا يكون العلة علة وان حصلها يلزم تحصيل الحاصل اجاب بان الحكم الثاني اما ان يحصل حكمة اخرى او لا يحصل الحكمة الا بالحكمين والتي تحصل من الواحد هي جزء الحكمة فاذا العرض جاز ان يكون لها غرضين يحصل كل واحد منها بامر والمجموع يحصل بالمجموع الامرين فان قيل قوله الحكم الثاني يحصل حكمة اخرى ينافي اصل المسئلة فان المفروض ان الباعث واحد اجيب بانه لا يلزم من وحدة الباعث وحدة الحكمة لانه يجوز ان يكون الحكمة متعددة ولا يكون الوصف الا ضابطا لاحدها ويكون الباعث واحدا مع تعدد الحكمة **قال** ومنها ان لا تتاخر عن حكم الاصل لنا لو تاخر لثبت الحكم بغير باعث وان قدر امارة فتعريف المعرف **اقول** ومن شروط علة الاصل ان لا تتاخر وجودها عن حكم الاصل لانه لو تاخر وجودها عن حكم الاصل يلزم ثبوت الحكم بغير باعث لان العلة هي الباعثة على الحكم والتالي باطل لان ثبوت الحكم بلا باعث محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون العلة الامارة لا الباعث وح يجوز تاخرها عن حكم الاصل اجيب بانه لو قدر كون العلة امارة يلزم تعريف المعرف بتقدير تاخره لان الامارة لا فايدة لها الا تعريف الحكم والحكم عرف بالنص فيكون تعريفه بالامارة تعريف المعرف وفيه نظر لانه يجوز ان يكون فايدة الامارة تعريف حكم الفرع فلا يكون تعريف المعرف والحق ان الامارة لا يجوز ان يكون على ما سبق مثاله تاخر العلة عن الحكم تعليل ولاية الاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فانه قبل عروض الجنون ثبت الولاية فتاخر الجنون الذي هو العلة عن الولاية التي هي الحكم **قال** ومنها ان لا ترجع على الاصل بالابطال **اقول** ومن شروط علة الاصل ان لا يكون مستنبط الحكم الاصل لانها اذا ابطلت حكم الاصل يلزم منه بطلان العلة لانها مستنبطة من حكم الاصل مثاله تعليل وجوب الشاة على التعيين في الزكوة بدفع حاجة الفقير فان هذه العلة تقتضي بطلان حكم الاصل لانه دفع حاجة الفقير كما يمكن بوجوب الشاة كذلك يمكن بوجوب قيمتها فلو علل الوجوب بدفع الحاجة يلزم منه بطلان وجوب الشاة على التعيين **قال** وان لا يكون المستنبطة بمعارض في الاصل وقيل ولا في الفرع وقيل مع ترجيح المعارض وان لا تخالف نصا او اجماعا وان لا يتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل ان نافت مقتضاه وان يكون دليلها شرعيا **اقول** ومن شروط علة الاصل ان لا يكون المستنبطة معارضة بوصف آخر صالح للعلية موجود في الاصل دون الفرع فانه من الجايز ان يكون الوصف المعارض هو العلة او العلة مجموعهما ولا يلزم ثبوت الحكم في الفرع فان قلت مذهبه جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فجاز ان يكون كل واحدة علة مستقلة فلا يلزم من عدم المعارض في الفرع عدم الحكم فيه لوجود علة مستقلة في الفرع اجيب بان جواز كون كل واحد منها علة مستقلة لا يوجب القطع بان كل واحد منها علة مستقلة ولا الظن لجواز ان يكون العلة هو المجموع او المعارض الذي لم يوجد في الفرع فقط وقيل من شروط علة الاصل ان لا يكون لها وصف معارض لا في الاصل ولا في الفرع اجابة الاصل فلما ذكر واجابة الفرع فلان المقصود من علة الاصل ثبوت الحكم في الفرع ومع وجود المعارض في الفرع لا يثبت الحكم فيه وللخول انتفاء المعارض في الفرع انما يكون شرطا لعلة الاصل لو كان المعارض موجبا لا لنفي الحكم في الفرع باصل آخر ولا ترجيح لعلة الاصل وقيل انتفاء المعارض في الاصل انما يكون شرطا اذا كان المعارض راجحا وهو مذهب اذا المعارض المساوي يمنع العلية ايضا ومن شروط علة الاصل ان لا يخالف نصا او اجماعا لان النص والاجماع اولى من القياس ومن شروط علة الاصل ان لا يتضمن المستنبطة زيادة على النص اي اذا دل النص على علية وصف والاستنباط افاد قيدا على ذلك الوصف لم يجز التعليل به وقيل انما يشترط ان لا يتضمن المستنبطة زيادة على النص ان نافت الزيادة مقتضى النص لان الزيادة اذا لم تناف مقتضاه وصفا مساويا للمنصوصة لا يكون المستنبطة في الحقيقة للمنصوصة فلا يلزم محذور

قال ولا يكون دليلها شرعيا لانه لو كان دليلها شرعيا لانه لو كان بغير شرع لم يلزم ان لا يكون القياس شرعيا وان يكون دليلها متناولا لحكم الفرع بعمومه او خصوصه مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام او من قاء او رعف فليتوضأ لان القياس ح تطويل بلا فائدة ورجوع عن القياس الى النص والجواب المناقشة جدلية

اقول ومن شروط علة الاصل ان لا يكون دليل علتها متناولا لحكم الفرع اما بطريق العموم بان يكون الدليل شاملا لحكم الفرع ولغيره كما اذا قيل الفواكه مطعوم فيجري فيها الربوا قياسا على البر ثم يثبت علية الطعم بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل فانه كما يدل على علية الطعم بالايماء يدل على حكم الفواكه بطريق العموم فيتناول حكم غير الفواكه واما بطريق الخصوص بان يكون مخصوصا بصورة الفرع فقط كما اذا قيل الخارج النجس من غير السبيلين خارج نجس فينقض به الوضوء قياسا على الخارج من السبيلين ثم يثبت علية الخارج النجس بقوله عليه السلام من قاء او رعف فليتوضأ فانه كما يدل على علية الخارج النجس يدل على حكم الفرع بخصوصه لانه لا يدل على حكم غيره واحتج على هذا الشرط بانه لو كان دليل العلة متناولا لحكم الفرع لكان القياس تطويلا بلا فائدة لان اثبات حكم الفرع بالقياس يتوقف على اثبات العلة بالدليل العام او الخاص والدليل بعينه يدل على حكم الفرع من غير توسط والقياس يدل على حكم الفرع بتوسطه فالاثبات بالقياس تطويل بلا فائدة ومع هذا يلزم الرجوع عن القياس الى النص لان الحكم ح يثبت بذلك الدليل لا بالعلة فيكون رجوعا عن القياس القائلين بعدم اشتراطه قالوا مع الفائدة في مثل هذه الصورة مناقشة جدلية وذلك لان دلالة القياس على ثبوت حكم الفرع تغاير دلالة الدليل لان دلالة القياس عليه تتوقف على مقدمات لم يتوقف عليها دلالة ذلك الدليل عليها فمنها القياس لتوقف مقدماته على ذكر الدليل فالمناقشة جدلية

قال والمختار جواز كونها حكما شرعيا ان كان باعثا على حكم لتحصيل مصلحة لا لدفع مفسدة كالنجاسة في عدم البيع

اقول اختلفوا في جواز كون العلة حكما شرعيا على ثلاثة مذاهب الاول انه يجوز مطلقا واحتج عليه بان الحكم الشرعي قد يدور مع حكم اخر وجودا وعدما والدوران اية كون المدار علة للدائر والثاني انه لا يجوز مطلقا واحتج عليه بان الحكم الشرعي المعلل اما ان يكون متقدما على الحكم الذي جعل علة له او متاخرا او معه والاول باطل لاستحالة تقدم المعلول على العلة وكذا الثاني لاستحالة تخلف المعلول عن العلة وكذا الثالث اذ لا اولوية لتعليل احدهما بالاخر اجيب عن الاول بان الدوران لا يفيد العلية لما سنذكر وعن الثاني بانا لا نسلم ان لا اولوية لجعل احدهما علة للاخر لان احد الحكمين جاز ان يكون مناسبا للاخر من غير عكس فيكون المناسب اولى بالعلية والمذهب الثالث المختار عند المصنف التفصيل وهو ان الحكم الشرعي المجعول علة ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة جاز التعليل به اذ لا استبعاد في ان يكون ترتب احد الحكمين على الاخر يستلزم حصول مصلحة لا يستقل بها احدهما وذلك كالنجاسة في عدم بطلان بيع الخمر فانه يترتب حرمة البيع على النجاسة التي هي حكم شرعي فيحصل التنزه عنه وان لم يكن باعثا او كان لكن لا لتحصيل مصلحة بل لدفع مفسدة لازمة عن حكم الاصل لم يجز اما اذا لم يكن باعثا فلعدم الاولوية احدهما بالتعليل واما اذا كان باعثا لدفع مفسدة فلان حكم الاصل لو كان مشتملا على المفسدة لما شرعه الشارع

قال والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان لان الوصف الذي يثبت به الواحد يثبت به المتعدد من نص او مناسبة او شبه او سبر او استنباط

اقول اختلفوا في جواز تعليل الحكم بعلة مركبة من اوصاف متعددة على مذهبين والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان فانه علة للقصاص واحتج عليه بان الوجه الذي يثبت به كون الوصف الواحد علة ثبت به كون الوصف المركب من الاوصاف المتعددة علة فكما يثبت الواحد في الواحد يثبت في المركب وهو اما من نص او مناسبة

او شبه او سبر او استنباط بيان للوجوه التي تثبت بها العلية

قال قالوا لو تركبت لكانت العلية صفة زائدة لانا نعقل المجموع ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم ونقرر الثانية انها ان قامت بكل جزء فكل جزء علة وان قامت بجزء فهو العلة واجيب بمنع انه في المتعدد بانه خبر واستخبار والمحققون على ان العلة ما قضى الشرع بالحكم عنده للحكمة لا انها صفة زائدة ولو سلم فليست وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى قالوا يلزم ان يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لانتفائها بعدمه ويلزم نقضها لعدم ثان بعده والاستحالة تجدد عدم العدم واجيب بان عدم الجزء شرط عدم العلة ولو سلم فهو كالبول مع اللمس وعكسه ووجه انها علامات فلا بعد في اجتماعها ضربة ومترتبة فيحصل ذلك

اقول المانعون من جواز كون العلة مركبة احتجوا بوجهين الاول الوجه ان تركب العلة من اوصاف متعددة لكانت العلية صفة زائدة على مجموع تلك الاوصاف والتالي باطل اما بيان الملازمة فلانا نعقل مجموع تلك الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وغير جزئه فيكون العلية زائدة واما بيان بطلان التالي فاليه اشار بقوله ونقرر الثانية فلان العلية ان قامت بكل واحد من تلك الاوصاف يكون كل واحد علة وان قامت بوصف واحد فهو العلة وقد فرض بخلافها واورد على هذا بانه يجوز ان يكون العلية قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع وح لا يلزم شيء مما ذكرتم اجيب بانها ان قامت بالمجموع من حيث هو مجموع فلا بد للمجموع من وحدة بها يكون المجموع مجموعا وننقل الكلام الى العلية بتلك الوحدة ويلزم التسلسل وفيه نظر فان الوحدة من الامور الاعتبارية والتسلسل في الامور الاعتبارية لا يكون محالا واجاب المصنف بالنقض الاجمالي فان هذا الدليل بعينه يجري في كون الكلام خبرا واستخبارا وذلك لان الكلام مركب من الالفاظ المتعددة وكونه خبرا واستخبارا صفة زائدة عليه فان قام بكل واحد من الالفاظ يلزم ان يكون كل واحد خبرا وان قام بجزء واحد يلزم ان يكون هو خبرا لا الكل والتحقيق وهو ان معنى العلية قضاء الشارع بالحكم عند وجود الوصف للحكمة لا ان العلية صفة زائدة وقضاء الشارع بالحكم عند الوصف ليس صفة للوصف فضلا عن ان يكون صفة زائدة واذا لم يكن العلية صفة زائدة لم يلزم شيء مما ذكر ولو سلم ان العلة صفة زائدة فليست وجودية والا يلزم قيام المعنى بالمعنى اي قيام العرض بالعرض وهو محال الثاني انه لو كان المركب من الاوصاف علة يلزم ان يكون عدم كل جزء منه علة لعدم صفة العلية والتالي باطل اما الملازمة فلان انتفاء صفة العلية بانتفاء كل جزء من المركب لان العلية صفة تنتفي بانتفاء المركب لان الصفة تنتفي بانتفاء الذات والمركب ينتفي بانتفاء كل جزء منه واما بطلان التالي فلانه يلزم نقض علية عدم كل جزء لعدم صفة العلية اي يلزم تحقق عدم الجزء بدون عدم صفة العلية لانه لو عدم جزء ثان بعد انعدام جزء اول يلزم عدم العلية بانعدام الجزء الاول ولا ينعدم العلية بعدم الجزء الثاني لاستحالة تجدد عدم المعدوم لان المعدوم لا يعدم اجاب بان عدم الجزء لا يكون علة لعدم العلة لان وجود كل جزء شرط للعلية وعدم الشرط لا يكون علة لعدم المشروط فلا يكون عدم الجزء موجبا لعدم العلية فلا يلزم النقض ولئن سلم ان عدم كل جزء علة لعدم العلية فهو كوقوع البول بعد اللمس وبالعكس اي وقوع اللمس بعد البول في كون كل واحد منها علة لوجوب الوضوء ووجهه ان كل واحد من العلل الشرعية علامات للاحكام الشرعية ولا بعد في اجتماع العلامات دفعة واحدة او على سبيل الترتيب فلا يلزم النقض ويجب ذلك كما يجب في بحث النقض

قال ولا اشتراط القطع بالحكم ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابي ولا القطع بها في الفرع ولا انتفاء المعارض في الاصل والفرع اذا كان وجوده مانعا او انتفاء شرطا لم يلزم وجود المقتضي لنا انه اذا اسند الحكم مع المقتضي كان مع عدمه ابعد وما قالوا انه

بكن فانتفاء الحكم لانتفائه قلنا ادلة متعددة **اقول** ولا يشترط في علة الاصل كون حكم الاصل مقطوعا لجواز القياس على اصل ثبت حكمه بدليل ظني لانه يفيد ظن الحكم في الفرع والعمل بالظن واجب ولا يشترط ايضا في علة الاصل انتفاء مخالفة مذهب صحابي لجواز ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستنبطة فلا يدفع ظن العلية فيما جعل علة الاصل ولا يشترط ايضا في علة الاصل القطع بوجودها في الفرع لانه يكفي الظن وعدم اشتراط هذه الثلثة في علة الاصل على المذهب المختار ولا يشترط ايضا في علة الاصل نفي معارض للعلة في الاصل والفرع قيل هذا على خلاف ما تقدم من ان نفي المعارض شرط وليس كذلك لانه ثمة شرط في العلة المستنبطة نفي المعارض في الاصل فقط وههنا لم يشترط نفي المعارض في الاصل والفرع معا في علة الاصل مطلقا فلا يكون مخالفا واختلفوا فيما اذا كانت العلة لانتفاء الحكم وجود مانع كعدم وجوب القصاص على الاب لوجود المانع او عدم شرط كعدم وجوب الرجم لعدم الاحصان الذي هو شرط وجوب الرجم والمختار عند المصنف انه لا يلزم وجود المقتضي واحتج عليه بان الحكم اذا انتفى مع وجود المقتضي لوجود مانع او انتفاء شرط كان انتفاؤه مع عدم المقتضي لا محالة اجدر القائلون بلزوم وجود المقتضي قالوا ان لم يكن وجود المقتضي فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضي لا لوجود المانع او انتفاء الشرط اجاب بان عدم المقتضي ووجود المانع وانتفاء الشرط ادلة متعددة ولا يبعد ان يكون لمدلول واحد ادلة متعددة

قال مسئلة فيه حكم الاصل ثابت بالعلة والمراد بها الباعثة على حكم الاصل والحنفية بالنص والمراد ان النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى **اقول** ذهبت الشافعية الى ان حكم الاصل ثابت بالعلة على معنى ان العلة هي الباعثة على حكم الاصل وذهبت الحنفية الى ان حكم الاصل ثابت بالنص على معنى ان النص معرف لحكم الاصل فلا خلاف بينهما في المعنى لان كون العلة باعثة على حكم الاصل لا ينافي كون النص معرفا لحكم الاصل **قال** شروط الفرع منها ان يساوي في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالشدة في النبيذ وكالجناية في قصاص الاطراف على النفس **اقول** لما فرغ عن بيان شروط علة الاصل شرع في شروط الفرع منها ان يساوي الفرع في العلة علة الاصل اي يكون علة حكم الفرع مساوية لعلة الاصل في الوصف الذي هو مقصود في العلة سواء كان ذلك الوصف المقصود عين العلة كالشدة المطربة لتحريم الخمر فان علة تحريم النبيذ هي الشدة المطربة مساوية لعلة تحريم الخمر التي هي الشدة المطربة وعين الشدة المطربة مقصودة او جنسها كالجناية في قياس قصاص الاطراف على قصاص النفس فان علة قصاص الاطراف مساوية لعلة قصاص النفس في الجناية التي هي مقصودة والجناية جنس على قصاص النفس وانما اشترط ذلك لان علة الفرع اذا لم يكن مساوية لعلة الاصل في الوصف المقصود ما هو العلة في الفرع فلا يتعدى الحكم في الاصل الى الفرع **قال** وان يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالقصاص في النفس بالمثقل على المحدد وكالولاية في النكاح في الصغير على الولاية في المال **اقول** ومن شرايط الفرع ان يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد كونه وسيلة للحكمة من عين الحكم او من جنسه والاول كقياس وجوب القصاص في النفس بالمثقل على وجوب القصاص في النفس بالمحدد فان وجوب القصاص بالمثقل بعينه يساوي وجوب القصاص بالمحدد والثاني كقياس الولاية في نكاح الصغيرة على الولاية في مالها فان ولاية النكاح مساوية لولاية المال في جنس الولاية **قال** وان لا يكون منصوصا عليه ولا متقدما على حكم الاصل العام

الوضوء على التيمم في النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة الا اذا اطلع يكون الزاما وقيل ان يكون الفرع ثابتا بالنص في الجملة والتفصيل ورد بانهم قاسوا انت علي حرام على الطلاق واليمين والظهار **اقول** ومن شرايط الفرع ان لا يكون حكمه منصوصا عليه والا لكان حكمه ثابتا بالنص لا بالقياس ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النية فان الوضوء متقدم على التيمم وانما اشترط ذلك لانه لو تقدم حكم الفرع على حكم الاصل يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت علته لان علته لكونها مستنبطة من حكم الاصل متاخرة عن حكم الاصل وحكم الاصل متاخر عن حكم الفرع فيلزم تاخر علة الفرع عن حكمه نعم يجوز ان يذكر ذلك القياس الزاما للخصم قيل ومن الشرايط ان يكون حكم الفرع ثابتا بالنص على سبيل الاجمال لا على سبيل التفصيل وهو مردود لان الايمة قاسوا انت علي حرام على الطلاق واليمين والظهار ولم يثبت الفرع بنص لا اجمالا ولا تفصيلا **قال** مسالك العلة الاجماع الثاني النص وهو اما صريح مثل لعلة كذا او لسبب او لاجل او من اجل او كي او اذن او مثل لكذا او ان كان كذا او بكذا او مثل فانهم يحشرون فاقطعوا ايديهما او مثل قول الراوي سهى فسجد وزنى ماعز فرجم سوا الفقيه وغيره لان الظاهر لولم يفهمه لم ينقل **اقول** لما فرغ من اركان القياس وشرايطها شرع في مسالك العلة وهي الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم المسلك الاول الاجماع فان الامة اذا اجمعوا على كون الوصف المعين علة للحكم سواء كان الاجماع قطعيا او ظنيا يثبت علية الوصف كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في قياس ولاية النكاح على ولاية المال المسلك الثاني النص وهو ان يذكر من الكتاب والسنة ما يدل على علية الوصف وهو على مراتب الاولى الصريح وهو ما يدل بالوضع على العلية وهو اما ان لا يحتمل غير العلة او يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا والاول وهو ما لا يحتمل غير العلية ان يذكر العلة بلفظ لا يقصد به غير العلية مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا او لموجب كذا علم انما جعل الاستيذان لاجل البصر او من اجل كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل او كي كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم والدولة في المال يقال الذي يدول بينهم يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا او اذن كقوله تعالى لولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف الحيوة وضعف الممات اي ضعف العذاب حيا وميتا في الدنيا والاخرة والثاني وهو ما يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا ان يذكر العلية بحرف من حروف التعليل قد يقصد به غير العلية مثل اللام كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون او ان كقوله تعالى عتل بعد ذلك زنيم ان كان ذا مال ~~والعتل الغليظ الجلف~~ والزنيم المستلحق بقوم ليس منهم ولا يحتاج اليه وقال عكرمة هو اللئيم الذي يعرف بلومه او بكذا كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فهذه الثلثة ظاهرة في العلية وقد يقصد بها غير العلية اما اللام فكقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم فانه لا يجوز ان يكون ذات جهنم غرضا بالاتفاق وكقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فان اللام ههنا ليست للغرض واما ان فكقول القايل اردت ان اضرب زيدا للتاديب فان ان ههنا لا يكون للغرض واما الباء فانه قد يكون للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم واما ان يذكر العلة بتعليق الحكم على الوصف بالفاء وذلك على وجهين لان الفاء اما ان يدخل على الحكم متقدما كقوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب

دمًا اللون لون الدم والريح ريح المسك والكلوم جمع الكلم وهو الجراحة والودج عرق في العنق والجمع اوداج وقوله يتشحط اي يتخبط الثاني ان يدخل الفا في الحكم ويكون العلة متقدمة وذلك ايضا على وجهين لانه اما ان يدخل الفا على كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او الفا ان يدخل على رواية الراوي كقول الراوي سهى رسول الله فسجد وزنا ماعز فرجم ولا فرق ان يكون الراوي فقيها او غيره لان الظاهر من حال الراوي العدل انه لولم يفهم كون الوصف علة لم ينقل **قال** منه واما وهو الاقتران بحكم لولم يكن او نظيره للتعليل كان بعيدا مثل واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة كانه قيل اذا واقعت فكفر فان ههنا بعض الاوصاف فتعين **اقول** المرتبة الثانية من النص ان يدل النص على العلية لا بالوضع بل بالتنبيه والايماء وهو اقتران الوصف بحكم لولم يكن ذلك الوصف او نظيره علة للحكم كان ذكره مع الاقتران بعيدا من الشارع والايماء على اربعة اوجه الاول ان يرفع الى الرسول واقعة فيسئل عن وصف ليتبين الرسول عليه حكمها فذكر الرسول عليه حكم تلك الواقعة عقيب الرفع مثل واقعة الاعرابي فان الاعرابي لما رفع الواقعة الى الرسول بقوله واقعت اهلي في نهار رمضان فقال رسول الله عليه اعتق رقبة فان اقترانه ايجاب الاعتاق بوصف الوقاع لولم يكن للتعليل لكان بعيدا من الرسول ذكره الاقتران لان كل واحد من اهل اللغة يسبق فهمه الى ان ذلك الحكم لاجل الوقاع في نهار رمضان فكانه قيل اذا واقعت فكفر فان حذف من الوصف المقترن بالحكم بعض الاوصاف الذي لا مدخل له في العلية كورود ذلك الحكم في ذلك اليوم المعين وكون ذلك الشخص يسمى الايماء بتنقيح المناط اي تنقيح ما ناط به الشارع عن الزوائد **قال** ومثل استفتاء الرطب اذا يبس فالوا نعم فقال فلا اذن ومثال النظير لما سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج اسنفعه ان حججت فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقالت نعم فنظيره المسئول كذلك وفيه تنبيه على الاصل والفرع والعلة وقيل قوله لما سال عمر عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت اكان ذلك مفسدا فقال الاحمر ذلك وقيل انما هو نقض لما توهمه عمر من افساد مقدمة الافساد لا دليل لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يتخيل مانعا بل غايته ان لا تفسد **اقول** الثاني من وجوه الايماء ان يقدر الشارع وصفا لولم يكن تقديره للتعليل لكان تقديره من الشارع بعيدا سواء كان التقدير في محل السؤال او في نظيره مثال التقدير في محل السؤال ما روي انه سئل عليه عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن فانه لولم يكن تقدير نقصان الرطب بالجفاف لاجل التعليل لكان تقديره بعيدا اذ لا فائدة فيه لان الجواب يتم بدونه مثال التقدير في نظير محل السؤال ما روي انه لما سالته الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج اينفعه ان حججت فقال عليه ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقالت نعم فانه لولم يكن تقدير قضاء الدين عن الميت لاجل تعليل النفع به لكان تقديره بعيدا ولما كان الوصف المقدر في غير المسئول على الحكم وجب ان يكون نظيره ذكر الوصف في المسئول على الحكم فان في كلام الرسول عليه تنبيها على الاصل الذي هو دين الادمي على الميت وعلى الفرع الذي هو الحج الواجب عليه وهو نظير لدين الادمي وعلى العلة التي هي قضاء الدين عن الميت واختلف الاصوليون في قوله عليه لما سال عمر رضه عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت ثم مججته اكان ذلك مفسدا فقال عمر لا فقال بعض

الاصوليين هو من مثال النظير فانه عليه قدر الوصف في نظير المسئول ورتب الحكم عليه ونبه على الاصل والفرع والعلة وقال بعضهم انما هو نقض لما توهمه عمر من افساد مقدمة الافساد لانه توهم عمر ان القبلة التي مقدمة الوقاع المفسد مفسدة فنقض الرسول عليه ذلك بالمضمضة فانها مقدمة الشرب المفسد مع انها غير مفسدة لا تعليل لمنع الافساد اذ لم يقدر الرسول عليه تمضمض الماء لتعليل منع الافساد اذ ليس في تمضمض الماء ما يتخيل ان يكون مانعا من الافساد فان مقدمة المفسد لا يتخيل منها منع الافساد بل غاية التمضمض ان لا يفسد لان غاية المقدمة ان لا يقام مقام ما يكون مقدمة له لا ان يكون مانعا مما يقتضيه **قال** ومنها ان يفرق بين الحكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان او مع ذكر احدهما مثل القاتل لا يرث او بغاية او استثناء مثل حتى يطهرن والا ان يعفون **اقول** الثالث من وجوه الايماء ان يفرق الشارع بين حكمين اما بصفة وذلك على نوعين لانه اما ان يكون التفرقة بينهما بصفة مع ذكرهما كقوله عليه للراجل سهم وللفارس سهمان والثاني ان يكون التفرقة بين الحكمين مع ذكر احدهما كقوله عليه القاتل لا يرث واما بغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما باستثناء مثل قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان في هذه الصور كلها دل الايماء على علية الاوصاف المذكورة **قال** ومثل وصف مناسب مع الحكم مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان **اقول** الرابع من وجوه الايماء ان يقيد الشارع الحكم بوصف مناسب للحكم مثل قوله عليه لا يقضي القاضي وهو غضبان فان تقييد النهي عن القضاء بالغضب المشوش للعقل لو لم يكن للتعليل لكان تقييده به بعيدا **قال** فان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل واحل الله البيع وحرم الربوا او بالعكس فالاول ايماء الثاني والاول على ان الايماء اقتران الوصف بالحكم وان قدر احدهما والثاني على انه لا بد من ذكرهما والحق ان ذكر المستلزم له كذكره والحل يستلزم الصحة وفي اشتراط المناسبة في صحة علل الايماء ثالثها المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة اشترط **اقول** لما فرغ من ذكر الايماء شرع في صورة محتملة للايماء وغيره فان ذكر الشارع الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان الحكم مستنبطا مثل قوله تعالى واحل الله البيع فان الوصف الذي هو حل البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع مستنبط من الحل او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم يذكر الوصف بل كان مستنبطا مثل لا تبيعوا البر بالبر فان الحكم وهو النهي عن الربوا صريح والعلة غير صريحة بل كانت مستنبطة فقد اختلفوا فيه على ثلثة مذاهب اولها الاول والثاني ايماء وثانيها انه ليس واحد منهما ايماء وثالثها ان الاول ايماء لا الثاني فالمذهب الاول بناء على ان الايماء اقتران الحكم بالوصف والاقتران حاصل سواء كان الحكم والوصف مذكورين صريحا او احدهما مذكورا صريحا والاخر مقدرا والمذهب الثاني بناء على انه لا بد من ذكر الحكم والوصف صريحا والمذهب الثالث بناء على ان ذكر المستلزم للشيء كذكره فيكون الاول ايماء لا الثاني لان الحل يستلزم الصحة فذكر الحل ذكر الصحة فكل من الحكم والوصف المذكورين فيكون ايماء بخلاف الثاني فان الحكم لا يكون مستلزما للتعليل بالوصف المستنبط فان حرمة الربوا لا يكون مستلزما لتعليلها بالوزن والطعام واختلفوا في اشتراط المناسبة في صحة التعليل بطريق الايماء على ثلثة مذاهب اولها لا يشترط مطلقا وثانيها يشترط مطلقا وثالثها المختار عند المصنف انه يشترط المناسبة ان فهم التعليل بطريق الايماء من المناسبة كما في الوجه الرابع من وجوه الايماء وان لم يفهم التعليل من المناسبة لا يشترط لانه لو فهم التعليل من المناسبة امتنع فهم التعليل بدون المناسبة بخلاف
ما يكون المناسبة

قال ما اذا لم يعم التعليل من المناسبة فانه يكون مستقلا في افادة التعليل فلم يحتج الى اشتراط المناسبة
الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها بدليله فيتعين و يكفي بحثت فلم اجد
او الاصل عدم ما سواه فان بين المعترض وصفا اخر لزم ابطاله لا انقطاعه والمجتهد يرجع الى ظنه ومتى
كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي والا فظني اقول المسلك الثالث السبر والتقسيم وهو حصر
الاوصاف في الاصل المقيس عليه وابطال بعضها فيتعين الباقي للعلية ولا يلزم المستدل بيان حصر الاوصاف
بالترديد بين النفي والاثبات ولا بالاجماع بل يكون ان يقال بحثت عن الاوصاف فلم اجد غير ما ذكرته والاصل
عدم ما سواها فان بين المعترض وصفا اخر لزم المستدل ابطال ذلك الوصف حتى يتم استدلاله ولا يلزم انقطاع
المستدل لانه ابطل وان لم يذكره اولا هذا اذا كان مستدلا لا على غيره اما اذا كان مجتهدا فيرجع الى ظنه
فمهما غلب على ظنه حصر الاوصاف و بطلان البعض لغاه وكلما كان الحصر والابطال قطعيين كان التعليل
قطعيا وان لم يكونا قطعيين او يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا كان التعليل ظنيا قال وطرق الحذف
منها الالغاء وهو بيان اثبات الحكم بالمستبقى فقط و يشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس به لانه لم يقصد
لو كان المحذوف علة لانتفى عند انتفائه وانما قصد لو كان المستبقى جزء العلة لما استقل ولكن يقال لا بد من اصل
لذلك فيستغني عن الاول اقول لما فرغ من بيان الحصر شرع في طرق الحذف اي طرق ابطال بعض الاوصاف
منها الالغاء وهو بيان اثبات الحكم بالوصف المستبقى دون الوصف المحذوف في صورة كما يقال علة حرمة الربوا في البر
اما الطعم او القوت والثاني باطل لتحقق حرمة الربوا في الملح بدون القوت فلو كان القوت معتبرا في العلية لما تحقق
الحكم بدونه فيتحقق حرمة الربوا لاجل الطعم ولقائل ان يقول تحقق الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف لا يدل
على ان الوصف المحذوف ليس معتبرا في العلية لجواز كون العلة اخص من المعلول فلا يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول
والالغاء يشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس الالغاء نفي العكس اجماعا لانه يشبه نفي العكس لان العكس انتفاء الحكم
لانتفاء الوصف فنفي العكس اثبات الحكم بدون الوصف وفي الالغاء ايضا تحقق الحكم بدون الوصف المحذوف واما بيان
ان الالغاء ليس نفي العكس فلان المستدل قصد في نفي العكس ان الوصف ليس بعلة للحكم لانه لو كان علة لانتفى الحكم عند
انتفائه وفي الالغاء لم يقصد ان الوصف المحذوف ليس بعلة لانه لو كان علة لانتفى الحكم عند انتفائه بل قصد ان
الوصف المستبقى علة مستقلة للحكم لانه لو كان جزء علة لما استقل بدون المحذوف ثم قال المصنف لكن بمجرد اثبات
الحكم بالوصف المستبقى بدون الوصف المحذوف في صورة لا يلزم كون الوصف المستبقى علة اذ غاية الالغاء انه يفيد ان
الوصف المحذوف ليس بعلة للحكم على تقدير تحقق الحكم بدونه ولا يلزم من عدم علية الوصف المحذوف كون المستبقى علة مستقلة
بل لا بد لذلك من بيان كون الوصف المستبقى علة مستقلة من اصل اخر فيفيد استقلال الوصف المستبقى في العلية وحينئذ
يستغنى عن الالغاء قال بعض الشارحين ولقائل ان يقول بعد ما تقرر ان الحكم لا بد له من علة وحصر الاوصاف والغير
واحد منها بوجود الحكم دونه وبعدم الحكم عند وجوده فتعين ان يكون المستبقى علة والا لما احتاج الى طريق اخر وفيه نظر اذ يجوز
ان يكون الوصف المحذوف جزء العلة واعم من المعلول وح لا يلزم من وجود الحكم دونه وعدم الحكم عند وجوده ان يكون
المستبقى علة مستقلة قال ومنها طرده مطلقا كالطول والقصر او بالنسبة الى ذلك الحكم كالذكورة في احكام

العتق اقول ومن طرق الحذف طرد المحذوف وهو ان يكون المحذوف من الاوصاف التي علم من الشارع عدم
اعتبارها اما مطلقا كالطول والقصر واما بالنسبة الى الحكم المطلوب وان كان معتبرا كالذكورة في سراية
العتق مثل قوله عم من اعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن بيان المناسبة بين الذكورة
وسراية العتق الا انه لما عهد من الشارع عدم اعتبار الذكورة في احكام العتق الغى صفة الذكورة في سراية
العتق قال ومنها ان لا يظهر مناسبة ويكفي المناظر بحثت فان ادعى ان المستبقى كذلك رجح سبر المستدل
لموافقته للتعدية اقول ومن طرق الحذف ان لا يظهر مناسبة الوصف للحكم فيسقط عن درجة الاعتبار
فيكفي للمناظر المستدل ان يقول بحثت عن الوصف المحذوف فما وجدت بينه وبين الحكم مناسبة فان ادعى المعترض
ان الوصف المستبقى كذلك اي بحثت عنه ولم اجده مناسبا للحكم احتاج المستدل الى اثبات ترجيح يترجح به سبره
على سبر المعترض بان يبين ان سبره موافق للتعدية وسبر المعترض قاصر وليس له ان يبين المناسبة بين المستبقى
والحكم لانه حينئذ انتقال من السبر الى المناسبة والانتقال من طريق الى طريق اخر غير جائز قال ودليل
العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما انه لا بد من علة للاجماع العقلي على ذلك ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين والظاهر التعميم ولو سلمنا فهو الغالب لانه المعقل اقرب الى الانقياد فليحمل عليه وقد ثبت ظهورها
في المناسبة ولو لم يسلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها للاجماع على وجوب العمل بالظن
على الاحكام اقول لما فرغ من السبر والتقسيم ذكر دليل وجوب العمل بالطرق الدالة على العلية من السبر
وتخريج المناط والشبه وتقريره انه لا بد للحكم من علة للاجماع على ان احكام الله تعالى مقترنة بالعلل وان اختلفوا
في ان اقترانها بالعلل بطريق الوجوب او بطريق اللطف ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه يدل
على ان الاحكام لا تخلو عن علة لانه ظاهر في التعميم لكون جميع ما جاء به رحمة للناس فلو كان جميع الاحكام او
بعضها خاليا عن العلة لما كانت الاحكام رحمة لان التكليف بالاحكام من غير ان يكون فيها حكمة وفائدة للمكلف
يكون مشقة وعذابا ولو سلمنا عدم الاجماع على اقتران الحكم بالعلة وعدم دلالة الاية عليه فثبوت الحكم
بالعلة هو الغالب في الشرع على ثبوته بدونها وانما غلب ثبوت الحكم بالعلة في الشرع لان تعقل العلة في الحكم
اقرب الى الانقياد والقبول من التعبد المحض فيحمل الحكم فيما نحن فيه على الغالب الحاقا للفرد بالاعم الاغلب
فثبت انه لا بد للحكم من علة وقد ثبت ظهور العلة في الطرق الدالة على العلية وفي المناسبة ايضا على تقدير ثبوت
المقدمة المذكورة وهو ان الحكم لا بد له من علة ولو سلم عدم ثبوت تلك المقدمة فقد ثبت ظهور العلة بالمناسبة
من غير احتياج الى المقدمة المذكورة لان مناسبة الوصف للحكم تفيد ظن كونه علة واذا ثبت ظهور العلة في جميع
الطرق الدالة على العلية على تقدير ثبوت تلك المقدمة وفي المناسبة على تقدير عدم ثبوت تلك المقدمة ايضا
وجب اعتبار العلة في جميع الطرق لانه يحصل ظن عليتها والعمل بالظن واجب في علل الاحكام بالاجماع وانما
خص المناسبة بالذكر لئلا يتوهم ان ظهور العلة في المناسبة انما هو على تقدير تسليم عدم ثبوت تلك المقدمة
والحاصل ان ظهور العلة في المناسبة على تقدير عدم ثبوت تلك المقدمة وعلى تقدير ثبوتها ثابت بخلاف باقي
الطرق فان ظهور العلية فيه ثابت على تقدير ثبوت تلك المقدمة غير ثابت على تقدير عدمها قال

الرابع المناسبة والاخالة ويسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا بغيره كالاسكار
في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح
ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة فان كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لان
العلل لا تعرف بالخفي كالسفر للمشقة والفعل المقضي عرفا عليه بالعمدية وقال ابو زيد المناسب ما لو عرض
على العقول تلقته بالقبول **اقول** المسلك الرابع المناسبة ويعبر عنها بالاخالة وبتخريج المناط وهو عبارة عن
تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة من ذات الوصف لا بتعيين الشارع بنص وغيره كالاجماع وذلك كتعيين الاسكار للتحريم
الخمر بمجرد ابداء المناسبة من ذات الاسكار وكتعيين القتل العمد العدوان لوجوب القصاص بمجرد ابداء المناسبة
من ذات القتل العمد العدوان والاول مثال للعلة البسيطة والثاني للعلة المركبة والمناسبة لغوية فلا يلزم دور في تعريف المناسب
وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم على ذكر الوصف ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة
او دفع مفسدة وقوله ظاهر منضبط احتراز عن الوصف الخفي والغير المنضبط وقوله ما يصلح ان يكون مقصودا
احتراز عن الوصف المستبقى في السبر وعن الوصف المدار في الدوران وعن غيرهما وقوله من حصول مصلحة او دفع مفسدة
بيان لقوله ما يصلح فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة وانما لم يعتبر الخفي وغير
المنضبط لانه لا يجوز التعليل بكل منهما لان كلا منهما غيب عن العقل لخفاء او عدم الضبط والغيب عن العقل لا يعرف
الغيب عنه لغير الحكم مثال المظنة السفر للمشقة فان المشقة لما لم يكن منضبطا اعتبر السفر الذي هو مظنتها ولم يعتبرها
والفعل الذي قضي عليه في العرف بالعمدية في الجناية العمدية فان العمد لما كان خفيا اعتبر مظنته وهو الفعل المذكور
والاول مثال لغير المنضبط والثاني للخفي ومن الشارحين من جعل المظنة قسما من المناسب والظاهر من كلام المصنف
هنا انه قسيم للمناسب وقد جعلها المصنف قسيما للمناسب صريحا حيث [illegible] العدم لا يجوز ان يكون علة للحكم
الثبوتي وقال ابو زيد الدبوسي من اصحاب ابي حنيفة رض المناسب ما لو عرض على العقول السليمة تلقته
بالقبول اي لو عرض على العقول السليمة ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف تلقته بالقبول **قال** وقد يحصل
المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر وقد يكون نفيه راجحا
كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد وقد [illegible] التي هي مظنة الحاجة الى المعارضة وقد اعتبر ذات الاسفار
الطويلة بعض الصور والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر فان [illegible] الملك [illegible] اما لو كان فائتا
قطعا كلحوق نسب المشرقي بتزوج مغربية وكاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية
اقول اعلم ان المقصود قد يحصل من شرع الحكم يقينا وقد يحصل ظنا وقد يكون حصول المقصود ونفيه
متساويين من شرع الحكم وقد يكون نفي حصول المقصود راجحا فهذه اربعة اقسام مثال الاول البيع فانه اذا كان صحيحا
حصل منه الملك الذي هو المقصود يقينا مثال الثاني القصاص فانه اذا رتب على القتل العمد العدوان يحصل المقصود الذي
هو صيانة النفس المعصومة عن الفوات ظنا لان الغالب ان المكلف اذا علم انه اذا قتل اقتص منه ينزجر عن القتل ولا يجترئ
عليه لكن لا يحصل المقصود يقينا لان بعض المكلفين قد تقدم على القتل مع شرعية القصاص مثال الثالث حد شرب
الخمر فان حصول المقصود الذي هو حفظ العقل ونفيه عن حد الشرب متساويين فان استبلاد ميل الطباع الى

شرب الخمر يقاوم خوف عقاب الحد فلهذا تقاوم كثرة الممتنعين عنه كثرة المقدمين مثال الرابع نكاح الآيسة فان
المقصود الذي هو التوالد قد يمكن ان يحصل من نكاح الآيسة لكن عدم التوالد راجح وجعل المصنف الاول والثاني
قسما واحدا لانه يكون القسمان ثلاثة لا اربعة ثانيا وثالثا وجوز التعليل بجميع الاقسام وقد انكر بعض جواز التعليل
بالثالث والرابع اي القسمين الاخيرين بناء على المساواة بين حصول المقصود ونفيه كما في الثالث وعلى مرجوحية
حصول المقصود كما في الرابع واحتج المصنف على صحة التعليل بهما بان احتمال حصول المقصود من شرع الحكم
يكفي في صحة التعليل وذلك لان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر شرعه وان انتفى ظن الحاجة الى
التعاوض في بعض الصور وكذلك السفر مظنة المشقة وقد اعتبر شرع الرخص في السفر وان انتفى ظن
حصول المقصود في بعض الصور كما في الملك المترفه والصورة الاولى مثال للمناسب والثانية للمظنة للمناسب
قيل والقائل يقول بجوازه حيث كان الاحتمال ترتب المقصود في الغالب وان لم يترتب في بعض الصور بخلاف محل
النزاع فانه كما يحتمل الترتب يحتمل عدم الترتب على السواء او عدم الترتب راجح ولا شك ان هذا والا اما اذا
لم يحتمل حصول المقصود من شرع الحكم بل كان حصوله فائتا بالكلية لا يعتبر التعليل به خلافا للحنفية والدليل على
عدم جواز التعليل به ان المعلوم من عادة الشارع رعاية الحكم المقصودة بحيث يكون المقصود فائتا بالكلية لم يجز
اضافة الحكم اليه لئلا يلزم خلاف عادة الشارع مثال ذلك لحوق نسب المشرقي بتزوج مغربية والاستبراء اذا
اشترى جارية يشتريها البائع في المجلس فانه علم ان المقصود الذي هو لحوق النسب لا يحصل من تزوج المشرقي المغربية
وكذلك علم ان فراغ الرحم الذي هو المقصود لا يحصل لان فراغ الرحم قد حصل باستبراء البائع **قال**
والمقاصد ضربان ضروري في اصله وهو اعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل
والنسل والمال بالقتل والكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزنا وحد السارق والمحارب ومكمل للضروري
كحد قليل المسكر وغير ضروري حاجي كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها آكد من بعض وقد يكون ضروريا
كالاجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ومكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة
فانه افضى الى دوام النكاح وغير حاجي ولكنه تحسيني كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة
جريا على ما الف من محاسن العادات **اقول** اعلم ان المقاصد من شرع الاحكام ضربان ضروري وغير ضروري
والضروري اما ان يكون ضروريا في اصله او مكملا لما هو ضروري في اصله والمقاصد الضرورية هي اعلى المراتب كالخمسة التي
روعيت في كل ملة وهو حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال اما الدين فهو محفوظ بقتل الكفار وقد نبه
الله تعالى عليه بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون واما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ولكم في
القصاص حياة واما العقل فهو محفوظ بشرع حد الشرب وقد نبه الله تعالى عليه بقوله انما يريد الشيطان
ان يوقع بينكم العداوة واما النسل فهو محفوظ بشرع حد الزنا لان المزاحمة على الابضاع تفضي الى اختلاط
الانساب المفضي الى انقطاع التعهد عن الاولاد واما حفظ المال فهو حاصل بشرع حد السارق وعقوبة
المحارب والغاصب واما الضروري الذي هو مكمل للضروري في اصله فالمبالغة في حفظ العقل يحصل بايجاب
الحد على شارب قليل المسكر واما غير الضروري اما حاجي او غير حاجي والحاجي اما في اصله او مكمل له اما الحاجي

في اصلها فالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وغيرها من المعاملات وبعضها اكد من بعض وقد يكون في رتبة الضروري كالاجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس للطفل ولغيره فانها في رتبة الضروري لان الهلاك قد يحصل بانتفائها واما ما هو مكمل للحاجي كرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة لان ذلك افضى الى دوام النكاح الذي هو في محل الحاجة واما غير الحاجي فلا بد وان يكون في محل التحسين والا لم يكن مقصودا وهو تحسينيا كسلب اهلية الشهادة عن العبد لنقصه عن المناصب الشريفة جريا على ما هو المالوف والمعهود من محاسن العادات

قال — مسئلة المختار انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة او مساوية لنا ان العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها قالوا الصلوة في الدار المغصوبة يلزم مصلحة ومفسدة تساويها او تزيد عليها وقد صحت قلنا مفسدة الغصب ليست عن الصلوة وبالعكس ولو نشأ معا عن الصلوة لم يصح والترجيح يختلف باختلاف المسائل ويرجح تفصيلا بان لولا عدم ذلك لم يتقرر الحكم

اقول — لا خلاف في ان الوصف اذا اشتمل على مصلحة خالصة او راجحة على المفسدة يكون مناسبا واذا اشتمل الوصف على مصلحة ومفسدة راجحة على المصلحة او مساوية لها فقد اختلفوا فيه والمختار انه ينخرم مناسبته للحكم والدليل عليه ان العقل يقضي بان المصلحة اذا كانت مع مفسدة مثلها لا يكون مصلحة مطلوبة ولهذا الغى الحذق الذي يسعى لتحصيل مثل هذه المصلحة بنسبة اهل العقل الى السفه ولا يثبت انخرام المناسبة فيما اذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة يثبت انخرامها فيما اذا كانت المفسدة راجحة فلذلك لم يتعرض المصنف له المانعون عن انخرام المناسبة قالوا الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة مع انها يلزم مصلحة ومفسدة يساويها او يزيد عليها وذلك لان الحرام ان غلب على الحلال مطلقا كما هو مذهب بعض يزيد المفسدة على المصلحة وان غلب على غير الواجب كان متساويا واجيب بان مفسدة الغصب ليست ناشئة عن الصلوة وبالعكس اي مصلحة الصلوة ليست ناشئة عن الغصب لان الصلوة لا تكون الا مصلحة خالصة ولو فرضنا ان المصلحة والمفسدة معا نشأتا من الصلوة لم تصح الصلوة بل لم تجز فاسدة واذا ثبت انه لا بد للوصف المناسب من ترجيح فعلى المستدل ان يرجح الوصف والترجيح يختلف باختلاف المسائل فان الترجيح في بعض المسائل قد يكون في غاية الظهور وقد يكون بحيث يحتاج الى ادنى تامل وقد يحتاج الى نظر واستدلال وللمستدل ترجيح اجمالي يطرد في جميع المسائل وهو انه لو لم تكن المصلحة راجحة على ما عارضها من المفسدة لزم ان يكون الحكم لمجرد التعبد لانا بحثنا ولم نجد مصلحة اخرى تصلح للعلية والاصل عدم الغير وثبوت الحكم لمجرد التعبد خلاف الاصل

قال — والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر او لا والمعتبر بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر بترتب الحكم على وفقه فقط ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنس الحكم فهو الملائم والا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا او ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله وذكر عن مالك والشافعي والمختار رده وشرط الغزالي فيه ان تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية فالاول كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فان عين الصغر معتبر في جنس حكم الولاية بالاجماع والثاني كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع فان جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبر في جنس القصاص

حقيقة البعيد مطلق المقدمة والقريب المقدمة التي هي القليل الداعي الى الكثير فان مطلق المقدمة اعم من المقدمة التي هي القليل الداعي الى الكثير والمقدمة التي هي القليل الداعي الى الكثير اعم من المقدمة التي هي القليل الخمر الداعي الى كثيرها والمقدمة التي هي جنسه البعيد اخص في جنس الحكم وموضوعه للخلوة مع الاجنبيات فانها اعم من حرمة الخلوة مع الاجنبيات او منع المحرمات وكل واحد منهما اعم من الاخص المندرجة تحته او نقول اعتبر جنسه البعيد

كالاطراف وغيرها والقريب كالتعليل بالقتل العمد العدوان لغرض فاسد في حمل القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في القصاص فانه من نقص المقصود من جهة بورث المثوبة كحرمان العائد وكالتعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر لتقدير عدم النص بالتعليل به والمرسل الذي يثبت الغاؤه كايجاب شهرين ابتداء في الظهار

اقول — اعلم انا قبل الخوض في تقرير ما في المتن نذكر مقدمة نافعة فنقول ان للجنسية في الحكم والوصف مراتب في الخصوص والعموم فاعم اوصاف الحكم كونه حكما شرعيا ثم الوجوب ثم الوجوب في العبادات ثم وجوب الصلوة واما في الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا يناط به الحكم فيندرج فيه الوصف المناسب وغير المناسب ثم الوصف المناسب ثم المناسب الضروري ثم الضروري في حفظ الدين ونحو ذلك من الاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن اعتبار الشارع اياها وكلما كان التفات الشارع اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكد فيكون لا محالة مقدما على ما يكون اعم منه اذا عرفت ذلك فنقول الوصف المناسب على اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وجه الحصر ان المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشارع اي اعتبر الشارع عينه في عين الحكم او غير معتبر والمعتبر اما ان يعتبر عينه في عين الحكم بنص او اجماع ويسمى مؤثرا لانه ظهر تاثيره في الحكم بالاجماع او النص كتعليل الحدث بمس المحدث ذكره فانه اعتبر عين مس المحدث ذكره في عين الحدث بالنص بقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ وكتعليل الولاية في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالاجماع واما ان يعتبر عينه في عين الحكم لا بنص ولا بالاجماع بل بترتب الحكم على الوصف فقط وح ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم او بالعكس اي اعتبار جنس الوصف في عين الحكم او اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم يسمى ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وان لم يثبت بنص او اجماع واحد منها بل اعتبر الشارع عين الوصف في عين الحكم بترتيب الحكم عليه فقط يسمى غريبا وغير المعتبر هو المرسل ثم المرسل ينقسم باعتبار الى مرسل ملائم والى مرسل غريب لانه ان اعتبر الشارع جنسه البعيد في جنس الحكم فهو المرسل الملائم والا فهو المرسل الغريب مثال المرسل الملائم تعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبر الشارع عين الوصف في عين الحكم لانه لم يترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنسه لكنه اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا وهذا ملائم من هذه الجهة ليصرف الشارع وباعتبار آخر اما معلوم الالغاء من الشرع او غير معلوم الالغاء والمرسل الغريب والذي علم الغاؤه مردود اتفاقا قال لا يجوز التعليل به بالاتفاق واما المرسل الملائم فقد صرح امام الحرمين والغزالي بقبوله ونقل قبوله عن الشافعي ومالك والمختار عند المصنف رده مطلقا بناء على ان الشارع لم يعتبر نوعه بترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم ولا جنسه في عين الحكم ولا جنسه في جنس الحكم فلم يحصل الظن بعليته وشرط الغزالي في قبول المرسل الملائم ان يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية والمراد بالضرورية كونها احد الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال وبالقطعية ان يكون الجزم بوجود المصلحة حاصلا وبالكلية ان لا يكون مخصوصة ببعض المسلمين دون بعض وذلك كتترس الكفار الصائلين باسارى المسلمين مع الجزم بانا لو كففنا عن الترس استولى الكفار على جميع بلاد الاسلام

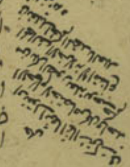
وقتلوا المسلمين بأجمعهم حتى الترس فإن قتل الترس يكون مصلحة ضرورية قطعية كلية وإنما وجب قبوله
عند اعتبار هذه الشرائط لأنه لو لم يقبل يلزم عدم اعتبار ما هو مقصود ضروري من الشرع وهو حفظ
الدين والنفس فإن عدم قبوله يفضي إلى إبطال الدين وهلاك جميع المسلمين من الأسارى وغيرهم وإنما اشترط
القطعي ليحصل الجزم بالإخلال المذكور وإنما اشترط الكلي لئلا يلزم ترجيح أحد الجائزين على الآخر فإن
محافظة نفس غير الأسارى ليست بأولى من محافظة نفوس الأسارى في الدين ثم أورد المصنف أمثلة الملائم والغريب
المرسل والغريب الغير المرسل والمرسل الذي ثبت إلغاؤه أما الملائم فقد ذكر أمثلة أقسامها الثلثة فمثال الأول
منها التعليل بالصغر في قياس النكاح على المال في الولاية فإن الشرع اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال
بترتيبها على الصغر وثبت اعتبار عين الصغر في جنس حكم الولاية بالإجماع ومثال الثاني منها تعليل العذر
الحرج في قياس الحضر بعذر المطر على السفر في رخصة الجمع بين الصلوتين فإن الشارع اعتبر عذر حرج السفر في
عين رخصة الجمع بترتيب رخصة الجمع عليه وثبت أيضا بالإجماع اعتبار جنس الحرج في عين رخصة الجمع ومثال
الثالث منها التعليل بجناية القتل العمد العدوان في قياس المثقل على المحدد في قصاص النفس فإن الشارع اعتبر
عين القتل العمد العدوان في عين قصاص النفس وثبت بالإجماع اعتبار الجناية التي هي جنس القتل العمد العدوان
في القصاص الذي هو جنس قصاص النفس كالأطراف وغيرها من البصر والسمع واللسان ومثال الغريب المرسل
التعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في قياس البات في المرض أي المطلق بالطلقات الثلث في المرض على القاتل
في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل فإن إرسال الطلقات الثلث فعل
محرم لكونه منهيا عنه ومقصوده حرمان الزوجة عن الميراث وهو غرض فاسد فيجب أن يعارض بنقيض مقصوده
بأن لا يحرم المبتوتة كما أن قاتل مورثه لاستعجاله عورض بنقيض مقصوده بحرمانه عن الإرث والجامع كون فعلهما
محرما لأجل غرض فاسد وإنما كان هذا غريبا مرسلا لأنه لم يعتبر الشارع عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين
المعارضة بنقيض المقصود بترتيب الحكم عليه ولم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس المعارضة بنقيض
المقصود ولا جنسه في عينها ولا جنسه في جنسها لا قريبا ولا بعيدا ومثال الغريب الغير المرسل التعليل
بالإسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على علية الإسكار فإنه اعتبر الشارع عين الإسكار في عين
التحريم بترتيب التحريم على الإسكار فقط لأن التقدير عدم النص على عليته ولم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عين الإسكار
في جنس تحريم الخمر ولا عكسه ولا جنسه في جنسه ومثال المرسل الذي ثبت إلغاؤه إيجاب صوم شهرين ابتداء
في كفارة الظهار على من يسهل عليه الإعتاق فإنه ثبت إلغاؤه شرعا لأن الشرع أوجب الإعتاق أولا ولم يعتبر
إيجاب الصوم أولا على من يسهل عليه الإعتاق قال وتثبت علية الشبه بجميع المسالك وفي إثباته بتخريج
المناط نظر ومنهم من قال هو الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل ومنهم من قال ما يوهم المناسبة ويتميز عن الطرد
بأن وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي بأن مناسبته عقلية وإن لم يرد شرع كالإسكار في التحريم مثاله
طهارة تراد للصلوة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصحف والصلوة يوهم
وقالوا إما أن يكون مناسبا أو لا والأول مجمع عليه والثاني طرد فيلغى وأجيب مناسب والمجمع عليه
المناسب لذاته أو لا واحد منهما أقول ومن مسالك العلية الشبه ولا يفيد العلية بذاته ويثبت عليته

بجميع المسالك من النص والإجماع والسبر والتقسيم وفي إثباته بتخريج المناط أي المناسبة نظر ومنهم ابن الحاجب
أن إثباته بتخريج المناط محل نظر قيل في تعريف الشبه إنه الوصف الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل فإنه إذا
لم تثبت علية الشبه بتخريج المناط يلزم أن لا يكون مناسبته للحكم لذاته وإلا لثبت عليته بتخريج المناط وقال بعض
الشارحين إثبات علية الشبه بتخريج المناط مبني على تعريف الشبه فمن عرفه بأنه الذي يوهم المناسبة ولا يجوز إثباته
بتخريج المناط فإن تخريج المناط يوجب المناسبة وما يوهم المناسبة لا يكون موجبا للمناسبة فبينهما تناف ومن
عرفه بالمناسب الذي ليس مناسبته لذاته جوز إثباته بتخريج المناط فإنه لا منافاة بين الشبه وتخريج المناط
إذ من الجائز أن يكون الوصف الشبهي مناسبا بتبع المناسب بالذات لاشتماله عليه وقوله ومنهم أي ومن الأصوليين من
الشبه غير مستقل في الدلالة على العلية بل يحتاج إلى مسلك آخر وعرفه بأنه لا يكون مناسبا إلا بدليل منفصل وفيه نظر فإنه
على تقدير أن يعرف بأن لا يكون مناسبته إلا بدليل منفصل لا يمكن إثبات عليته بتخريج المناط لأن تخريج المناط إنما يتحقق
بثبوت وصف مناسب لذاته وهذا الوصف لا يخلو إما أن يكون هو الوصف الشبهي أو غيره فإن كان الأول يلزم
أن يكون الشبهي مناسبا لذاته وقد فرض بخلافه وإن كان غيره لا يكون الوصف الشبهي مناسبا بالذات بل بالتبع
ومع وجود المناسب بالذات لا يعلل بالمناسب بالتبع وأيضا توجيه قوله ومنهم على الوجه الذي قرره هذا
الشارح لا يخلو عن تعسف ومن الأصوليين من عرف الشبه بأنه ما يوهم المناسبة ويتميز الشبه عن الطرد بأن وجود
الطرد كالعدم إذ لا مناسبة له أصلا بخلاف الشبه فإن له مناسبة وإن كانت بدليل منفصل ويتميز الشبه عن المناسب
الذاتي بأن المناسب الذاتي مناسبته عقلية يعلم بالنظر في ذاته وإن لم يرد الشرع كالإسكار في التحريم فإن
مناسبة الإسكار للتحريم يعلم بالنظر في ذات الإسكار وإن لم يرد الشرع بخلاف الشبه فإن مناسبته لا يعلم
بالنظر في ذاته بل يحتاج إلى دليل منفصل إلى ورود الشرع باعتبار الشبه في بعض الصور ومثال الشبه قول الشافعي
في إزالة الخبث بالماء طهارة الخبث طهارة تراد للصلوة فيتعين الماء فيها كطهارة الحدث فإن مناسبة الطهارة لتعين
الماء غير ظاهرة ولكن لما اعتبر الطهارة بالماء في مس المصحف والصلوة يوهم مناسبة الطهارة لتعيين الماء واحتج الراد
إلى القائل بأن الشبه غير معتبر في العلية بأن الوصف الذي يعلل به في الشبه لا يخلو إما أن يكون مناسبا أو لا فإن كان الأول
فهو مجمع عليه في كونه معتبرا فلا يكون شبها لأنه مختلف فيه وإن كان الثاني فهو طرد والطرد يلغى بالاتفاق وأجاب
بأنه مناسب ولا يلزم أن يكون مجمعا عليه لأن المجمع عليه هو المناسب لذاته والشبه لا يكون مناسبا لذاته و
بأنه لا واحد من المناسب بالذات ومن المناسب بالتبع مجمع عليه فيبطل قوله والأول مجمع عليه قال
الطرد والعكس قال لا يفيد بمجرده قطعا ولا ظنا لأن الوصف المتصف بذلك إذا خلا عن السبر أو عن
الأصل علم عدمه أو عدم ذلك جاز أن يكون ملازما للعلة كرائحة المسكر فلا قطع ولا ظن واستدل الغزالي بأن
الاطراد سلامته عن النقض وسلامته من مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا بد من المصحح
والعكس ليس شرطا فيها فلا يؤثر واحتج قد يكون للإجماع بأثر كاختلاف العلماء واستدل بأن الأدلة في
المعلقات ولا علامات أحسن يعتذر بالدليل جامع مانع أقول ومن المسالك الدالة على العلية الطرد
والعكس وهو الدوران ونعني بالدوران ترتب الحكم على الوصف وجودا وعدما أي يلزم من وجود الوصف

وجد الحكم وهو الطرد ومن عدم الوصف عدم الحكم وهو العكس مثاله ترتب وجوب الرجم على الزنا بشرط
الاحصان فانه يلزم من وجوده وجوب الرجم ومن عدمه عدم الرجم واختلفوا في عليته على ثلثة مذاهب
اولها يفيد العلية قطعا وثانيها يفيد العلية ظنا وثالثها المختار عند المصنف انه لا يفيد بمجرد الدوران
قطع العلية ولا ظنها ما لم ينضم اليه احد المسالك الدالة على العلية كالسبر والتقسيم وغير ذلك واحتج بان
الوصف المتصف بالطرد والعكس اذا خلا عن السبر والتقسيم او عن ان الاصل عدم غيره او غير ذلك من مسالك
العلة جاز ان لا يكون علة بل ملازما للعلة كرائحة المسكر فانها وصف متصف بالطرد والعكس فانه يلزم من
وجودها وجود الحرمة ومن عدمها عدم الحرمة ومع هذا لا يكون علة للحرمة بل يكون ملازمة للسكر الذي هو العلة
واذا كان كذلك فلا يحصل بمجرده قطع العلية ولا ظنها واستدل الغزالي على ان الطرد والعكس لمجردهما لا يفيد
العلية بان الاطراد سلامة الوصف عن النقض لان الاطراد عبارة عن عدم تخلف الحكم عند تحقق الوصف فيقتضي ان
لا يوجد الوصف بدون الحكم فيتحقق سلامته عن النقض لان النقض تحقق الوصف بدون الحكم والنقض مفسد
من مفسدات العلية وسلامة الوصف عن مفسد واحد لا يوجب انتفا كل مفسد فلا يفيد الاطراد العلية
ولو سلم ان السلامة عن مفسد واحد يوجب انتفا كل مفسد فلا يفيد علية الا بمقتضي لان صحة الشي انما هو بوجود
مصححه والعكس ليس شرطا في العلة فلا يؤثر الوصف المتصف بالطرد والعكس في العلية لان الاطراد لا يفيد
العلية والعكس غير معتبر اجاب بانه لا يلزم من عدم افادة كل واحد من الطرد والعكس العلية على سبيل الانفراد
ان لا يكون مجموعهما مفيدا للعلية فان للهيئة الاجتماعية تاثيرا في العلية فجاز ان لا يكون كل منهما مؤثرا في العلية
حالة الانفراد ويكون عند الاجتماع مؤثرا وذلك كاجزاء العلة فان كل واحد منها حالة الانفراد غير مؤثر وعند
الاجتماع يكون مؤثرا واستدل ايضا بان الدوران لا يفيد العلية لانه وجد في المتضايفين كالابوة والبنوة
فانه كلما تحقق احدهما تحقق الاخر وكلما انتفى احدهما انتفى الاخر ولا يكون احدهما علة للاخر اجاب بان
الدوران انما يفيد العلية بشرط ان لا يكون مانع من العلية وفي المتضايفين انتفت العلية بسبب مانع وهو كون
كل منهما مع الاخر **قال** قالوا اذا حصل الدوران ولا مانع من العلة حصل العلم او الظن عادة كما لو دعي
انسان فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك فلولا
ظهور انتفاء غيره كذلك يبحث او بان الاصل لم نظن وهو طريق مستقل **اقول** القائلون بان الدوران يفيد
القطع بالعلية او الظن قالوا اذا حصل الدوران ولم يكن مانع من علية الوصف كما في المتضايفين حصل العلم
بالعلية او الظن بها بطريق العادة كما لو دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك دعاؤه بالاسم المغضب
فلم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم بان الدعاء بالاسم المغضب هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ان
الدعاء بالاسم المغضب هو سبب الغضب فلهذا يتبعونه داعين له بالاسم المغضب اجاب بانه لولا ظهور
انتفاء غير ذلك الوصف المتصف بالطرد والعكس ببحث او بان الاصل عدم الغير لم يحصل الظن بالعلية واذا
وجد البحث او السبر كفى في اثبات العلية لانه طريق مستقل والدوران مقولة (?) **قال** والقياس
جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كالامة والعبد في العتق وينقسم الى قياس علة وقياس دلالة

وقياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالعلة والثاني ما يجمع فيه بما يلازمها كما لو جمع باحد موجبي العلة في
الاصل لملازمته الاخر كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلهم بالواحد بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم
والثالث الجمع بنفي الفارق **اقول** لما فرغ من القياس وذكر اركانه وشرائطها والطرق الدالة على علية الوصف
الجامع شرع في اقسام القياس وهو ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع في العلية
كقياس الامة على العبد في سراية العتق فانا نقطع بان الفارق بين الامة والعبد وهو الذكورة والانوثة لا تاثير
له في احكام العتق والخفي ما لا يقطع بنفي الفارق بينهما كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد فانا لا نقطع بنفي
الفارق بينهما وايضا ينقسم القياس الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول اي
قياس العلة فهو ما صرح فيه بالعلة كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذا صرح بالاسكار والثاني اي قياس الدلالة
ما يجمع فيه بين الاصل والفرع بجامع يلازم العلة كما لو جمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل لملازمة
الاخر الذي يستدل به على موجبها الاخر كقياس قطع الايدي جماعة بيد واحدة على قتل جماعة بقتل واحد بواسطة
اشتراك الاصل والفرع في وجوب الدية على الجماعة بتقدير ايجابها فان الجامع الذي هو وجوب الدية على الجماعة
يلازم العلة في الاصل وهي القتل العمد العدوان ووجوب الدية عليهم احد موجبي القتل العمد العدوان وموجبه
الاخر وجوب القصاص عليهم ~~فقد جمع بينهما باحد موجبي العلة الذي هو وجوب الدية واستدل على موجبه~~
الاخر ~~وهو وجوب القصاص~~ عليهم والثالث اي القياس في معنى الاصل هو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي
الفارق كقياس سراية عتق الامة على سراية عتق العبد بنفي تاثير الفارق بينهما **قال** مسئلة يجوز التعبد
بالقياس خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وابو الحسين يجب عقلا لنا القطع بالجواز
وايضا لو لم يجز لم يقع وسنبين (?) **اقول** ذهب جمهور المحققين الى جواز التعبد بالقياس عقلا على معنى انه يجوز
ان يقول الشارع اذا ثبت حكم في صورة ووجد صورة اخرى مشاركة للصورة الاولى في وصف وغلب على ظنكم
ان هذا الحكم في الصورة الاولى معلل بذلك الوصف فقيسوا الصورة الثانية على الصورة الاولى خلافا
للشيعة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وابو الحسين يجب التعبد بالقياس عقلا واحتج المصنف
على مذهب الجمهور بانا نقطع بجواز التعبد به فانه لا يمتنع ان يقول الشارع حرمت الخمر لاسكارها فقيسوا كل
مشارك لها في الاسكار وايضا لو لم يجز لم يقع لان الوقوع دليل الجواز والتالي باطل لما سيأتي **قال**
قالوا العقل يمنع ما لا يؤمن فيه الخطأ ورد بان منعه هنا ليس احالة ولو سلم فاذا ظن الصواب لا يمنع قالوا
قد علم الامر ثم اتى الظن كالشاهد الواحد والعبد ورضيعة في عشر اجنبيات قلنا بل علم خلافه كخبر الواحد
وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها والمنع لمانع خاص **اقول** المانعون من جواز التعبد بالقياس
احتجوا بوجوه الاول ان القياس لا يؤمن وقوع الخطاء فيه لكونه مظنونا وكل ما لا يؤمن وقوع الخطاء فيه يمنعه العقل
لكون الخطاء محذورا فلا يجوز العقل التعبد بما يكون محذورا اجاب بان منع العقل عما لا يؤمن وقوع
الخطا فيه ليس منع احالة بل منع احتياط ولو سلم ان منع العقل ما لا يؤمن وقوع الخطاء فيه منع احالة لكن
اذا ظن الصواب لا يمنعه العقل لان ظن الصواب يؤمن وقوع الخطا فيه وفيه نظر فان ظن الصواب يحتمل الخطا

عند العقل وان لم يحكم في نفس الامر فيمنعه العقل لانه عند العقل ما لا يؤمن فيه الخطا الثاني ان الشارع
قد امر بمخالفة الظن لانه منع عن الحكم بشاهد واحد وبشهادة العبيد وان افادت الظن ومنع من نكاح الاجنبية
اذا اشتبهت برضيعة وان ظن بواحدة منهن انها اجنبية والتعبد بالقياس هو الامر بمتابعة الظن
والعقل لا يجوز ان يأمر الشارع بموافقة الظن مع امره بمخالفته اجاب بانا لا نسلم انه امر بمخالفة الظن بل علم
انه امر بمتابعة الظن كالامر بمتابعة خبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها من المظنونات
واما منع الشارع في الصور التي ذكرتم العمل بالظن فانه خاص لا يعم جواز العمل بالظن بجميع الاحكام قال
النظام اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وغسل بول الصبية
ونضح بول الصبي وقطع سارق دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون
الزنا وكعدة الموت والطلاق والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمدا وخطا والردة والزنا والقاتل والواطئ
في الصوم والمظاهر في الكفارة استحال تعدية الحكم بالقياس ورد بان ذلك لا يمنع الجواز لجواز انتفاء صلاحية
ما توهم جامعا او وجود المعارض في الاصل او الفرع ولا استواء المختلفات في معنى جامع او لاختصاص
كل بعلة للحكم خلافه **اقول** احتج النظام على امتناع التعبد بالقياس عقلا بانه اذا ثبت ورود الشرع بالفرق
بين المتماثلات والجمع بين المختلفات استحال التعبد الشرعي بالقياس عقلا والمقدم حق فالتالي مثله بيان الملازمة ان
القياس انما يكون باعتبار الجامع والشرع اذا لم يعتبر المثلية بين المتماثلات واعتبر الجمع بين المختلفات لزم عدم
اعتبار الجامع لانه لو كان الجامع معتبرا لزم اعتبار المثلية بين المتماثلات للجامع وعدم اعتبار الجامع بين
المختلفات لعدم الجامع لانه لو كان الجامع معتبرا لزم اعتبار المثلية بين المتماثلات للجامع وعدم اعتبار الجمع
بين المختلفات لعدم الجامع واذا لم يكن الجامع معتبرا امتنع القياس واذا امتنع القياس امتنع التعبد به عقلا واما
بيان وقوع الجزء الاول من المقدم وهو الفرق بين المتماثلات فكايجاب الغسل وغيره كابطال الصوم بالمني
دون غيره من البول والمذي وكايجاب الغسل من بول الصبية والنضح الى الرش من بول الصبي وكايجاب قطع السارق
القليل دون غاصب الكثير وكايجاب الجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل وكايجاب القتل بالشاهدين دون
ايجاب الزنا وكعدة الموت والطلاق واما وقوع الجزء الثاني من المقدم وهو الجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمدا
وخطا في وجوب الضمان كالردة والزنا في ايجاب القتل وكالقاتل والواطئ في صوم رمضان والمظاهر في ايجاب
الكفارة اجاب بان ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس لان الفرق بين المتماثلات يجوز ان يكون لانتفاء صلاحية
ما توهم جامعا للعلية او لوجود معارض في الاصل له اثر في الحكم او لوجود معارض في الفرع له اثر في منع الحكم ولجواز
اشتراك المختلفات في معنى جامع يوجب اشتراكها في الحكم ولجواز اختصاص كل من المختلفات بعلة للحكم منه
خلافه **قال** قالوا يستحيل الاختلاف فيه لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله وورد بالعمل بالظواهر وبان المراد
التناقض ومخل بالبلاغة فاما الاحكام فمقطوع بالاختلاف فيها قالوا ان كان كل مجتهد مصيبا فيكون الشيء ونقيضه
حقا محال وان كان المصيب واحدا فتصويب احد الظنين مع الاستواء محال ورد بالظواهر وبان النقيض
مشروط الاتحاد وبان تصويب احد الظنين لا بعينه جائز قالوا ان كان القياس كالمنع الاصل فرع عليه



العلم

وان كان مخالفا فالظن لا يعارض النص ورد بالظواهر وبجواز مخالفة النفي الاصلي بالظن قالوا حكم الله يستلزم
خبره عنه ويستحيل بغير التوقيف قلنا القياس نوع من التوقيف قالوا يتناقض عند تعارض علتين ورد
بالظواهر وبانه ان كان واحدا رجح فان تعذر وقف على قول وتخير على قول وبحكم الله في واحد وان تعدد فواضح
اقول المانعون من جواز التعبد بالقياس احتجوا بحجج خمسة وجه الاول ان القياس يفضي الى الاختلاف لان
الامارات متعددة فيجوز ان يستنبط كل من المجتهدين امارة توجب الحاق الفرع باصل يخالف اصل الاخر فيفضي
الى الاختلاف فيكون مردودا لقوله تعالى ولو كان من عند الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانه يدل على ان ما كان من عند الله
لا اختلاف فيه والقياس فيه اختلاف فلا يكون من عند الله فلا يجوز التعبد به اجاب بان هذا الدليل
منقوض بالعمل بالظواهر فان فيها اختلافا مع انه لا يكون مردودا وبان المراد بالاختلاف التناقض وما يخل
بالبلاغة فيكون معنى الاية ان القران لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه تناقضا كثيرا او وجدوا فيه اختلافا
مخلا بالبلاغة وانما وجب حملها على هذا لان الاختلاف في الاحكام حاصل قطعا الثاني انه اذا اختلفت اقيسة
المجتهدين فلا يخلو اما ان يكون كل مجتهد مصيبا او لا فان كان الاول يلزم ان يكون الشيء ونقيضه حقا وهو محال وان
لم يكن كل مجتهد مصيبا فتصويب احد الظنين دون الاخر مع استواء الظنين محال لامتناع الترجيح بلا مرجح اجاب
بالنقض فان هذا الدليل بعينه جار في العمل بالظاهر مع جواز التعبد به وبانا لا نسلم لزوم كون الشيء ونقيضه حقا
عند تصويب كل مجتهد وذلك لان ما افضى اليه اجتهاد كل مجتهد من الحكم لا يكون نقيضا لما افضى اليه اجتهاد الاخر
لان شرط التناقض الاتحاد فيما عدا السلب والايجاب ويجوز ان يكون عند الاختلاف حكم الله في حق احد المجتهدين
الحرمة وفي حق الاخر الاباحة في زمان والاباحة في اخر اذا كان اجتهاد مجتهد واحد مختلفا فيكون الحرمة بالنسبة
الى شخص او زمان وعدم الحرمة بالنسبة الى شخص اخر او زمان اخر فلا يتحقق الاتحاد فلا يلزم التناقض وبانا لا نجد
لا نسلم الترجيح من غير مرجح عند تصويب احد المجتهدين وذلك لانا نحكم بتصويب احد المجتهدين لا بعينه وتصويب احدهما
لا بعينه لا يستلزم الترجيح بدون مرجح الثالث ان مقتضى القياس لا يخلو اما ان يكون موافقا للنفي الاصلي اي البراءة الاصلية
او مخالفا له فان كان الاول يكون القياس مستغنى عنه لان مقتضاه ثابت بالبراءة الاصلية وان كان الثاني يكون القياس
باطلا لان النفي الاصلي متيقن والقياس مظنون والظن لا يعارض اليقين اجاب بالنقض بالعمل بالظاهر وبانه
يجوز تبدل النفي الاصلي لاجل العمل بالظن الرابع ان حكم الله يستلزم ان يخبر الله عنه لان الحكم معتبر بخطاب الله ويستحيل
خبره عنه بغير التوقيف والحكم الثابت بالقياس لا يكون بالتوقيف فلا يكون حكم الله اجاب بان القياس نوع من
التوقيف لانه ثابت بالقران او الاجماع الخامس انه لو جاز العمل بالقياس لزم التناقض عند تعارض العلتين لانه اذا
تعارض العلتان في نظر المجتهد فاما ان يعمل باحدهما دون الاخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وان عمل بهما يلزم التناقض اجاب
بالنقض بالعمل بالظاهر وبانه ان كان المجتهد واحدا عند تعارض العلتين يرجح احدهما على الاخر فيعمل بالراجح وان تعذر
الرجحان توقف على قول وتخير في العمل باتهما شاء عند القائلين بان الحكم في واقعة واحد وان تعدد المجتهدون فكل يعمل بما هو علة عنده ولا يلزم
التناقض لما مر في الجواب عن الوجه الثاني **قال** الموجب النص لا يفي بالاحكام فيقضي العقل بالوجوب ورد بالعمومات
نحو ان يقال كل مسكر حرام **اقول** الموجب القائل بانه يجب التعبد بالقياس عقلا قال النص لا يفي بالاحكام لانها غير
متناهية والنصوص متناهية فيقضي العقل بانه يجب التعبد بالقياس والا يلزم خلو اكثر الوقائع عن الحكم وهو خلاف

او المرنج

لو فيم

نعم النفي الاصلي جاز ان ... اتفاقا

المقصود من بعثة الرسل اجاب بان النصوص وان كانت متناهية يجوز ان يعني العمومات بالاحكام الغير المتناهية
بان يبتني عام واحد جزئيات غير متناهية مثل كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي **قال** مسئلة القايلون بالجواز
قايلون بالوقوع الا داود وابنه والقاساني والنهرواني والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعي خلافا لابي الحسين لنا
ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وان كان التفاصيل احادا والعادة تقضي بان
مثل ذلك لا يكون الا بقاطع وايضا تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بان السكوت في مثله وفاق فمن ذلك رجوعهم
الى ابي بكر في قتال بني حنيفة على الزكوة ومن ذلك قول بعض الانصار في ام الاب تركت التي لو كانت هي الميتة ورث
الجميع فشرك بينها وتوريث عمر المبتوتة بالراي وقول علي لعمر لما شك في قتل الجماعة بالواحد ارايت لو اشترك نفر في
سرقة ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب وذلك كثير **اقول** القايلون بجواز وقوع التعبد بالقياس
عقلا قايلون بوقوع التعبد به الا داود الاصفهاني وابنه والقاساني والنهرواني ثم القايلون بوقوع التعبد اختلفوا
بان وقوع التعبد به بدليل السمع والعقل فذهب الاكثر منهم الى وقوع التعبد به بدليل السمع ثم القايلون بوقوع التعبد
به بدليل السمع اختلفوا فذهب الاكثر منهم الى وقوع التعبد به بدليل السمع الذي هو قطعي وخالفهم ابو الحسين البصري
واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل سمعي قطعي من وجهين الاول انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس
عند عدم النص وان كانت تفاصيلها منقولة بالاحاد لكن العمل بالقياس اجمالا فانه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين التفاصيل
وهو العمل به اجمالا والعادة تقضي بان اجماع جمع كثير من الصحابة على العمل بها هو اصل لا يكون الا بقاطع
دال على العمل به الثاني انه تكرر عمل اكثر الصحابة بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليهم
احد والعادة تقضي بان سكوت الباقين من الصحابة في مثل ذلك لا يكون الا للموافقة فيكون الاجماع القطعي
حاصلا على ان القياس يتعبد به ثم ذكر المصنف وقايع قد عمل بها الصحابة بالقياس فمن ذلك رجوع الصحابة
الى اجتهاد ابي بكر في اخذ الزكوة من بني حنيفة وقتالهم على الزكوة لقياسهم خليفة رسول الله على رسول الله في
اخذ الزكوة بواسطة اخذها للفقراء ومن ذلك قول بعض الانصار لابي بكر لما ورث ام الام ولم يورث
ام الاب لقد ورثت امراة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امراة لو كانت هي الميتة ورث جميع
ما تركت فرجع ابو بكر عن القول الاول وشرك السدس بين ام الام وبين ام الاب ومن ذلك ان عمر ورث
المبتوتة بالراي ومن ذلك قول علي لعمر لما شك عمر في قتل الجماعة بالواحد ارايت لو اشترك نفر في سرقة اكنت
تقطعهم قال عمر نعم فقال علي فكذلك ههنا ومن ذلك الحاق بعض الصحابة الجد بالاخ وبعضهم بالاب في اسقاط
الاخ الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى **قال** وان قيل اخبار احاد في قطعي سلمنا لكن يجوز ان يكون
عملهم بغيرها سلمنا لكنهم بعض الصحابة سلمنا انه لم ينكر احد وقد يكون لا نسلم نفي الانكار سلمنا لكنه لا يدل
على الموافقة سلمنا لكنها اقيسة مخصوصة والجواب عن الاول انها متواترة في المعنى كشجاعة علي وعن الثاني القطع
وسياق ان العمل بها وعن الثالث شاع وتكرر قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع ان العادة تقضي بسكوت
مثلها وعن الخامس ما سبق وعن السادس القطع بان العمل لظهورها لا لخصوصها كالظواهر **اقول**
لما ذكر الدليل على وقوع التعبد بالقياس ذكر اسولة مع الجواب وتقرير الاسولة ان يقال التعبد بالقياس قطعي

لانه اصل من الاصول والوقايع التي ذكر ثم اخبار احاد وهي لا تفيد القطع سلمنا انها متواترة لكن لا نسلم
ان الصحابة عملوا في تلك الوقايع بالاقيسة بل عملوا بظواهر النصوص سلمنا ان الصحابة عملوا في تلك الوقايع بالقياس
لكنهم بعض الصحابة فلا يكون عملهم حجة سلمنا ان عمل الصحابة من غير نكير الباقين دليل لكن لا نسلم نفي الانكار فانه
نقل عن الصحابة انكار الراوي واخرين انكار القياس واخرين انكار من اثبت الحكم لا بالكتاب والسنة روي
عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وعن عمر اياكم واصحاب
الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعن عمر انه قال
اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب الي وهو يومئذ من قبل
قاضيا اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيها فاقض بما اجمع عليه
اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان تقضي وعن علي لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره
ويروى عن ابن عمر وعن ابن عباس انهما قالا يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور
برايهم ويروى عن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل
الله وعن ابن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال لو جعل لاحد
ان يحكم برايه لجعل ذلك لنبيه ولكن قيل له وان احكم بينهم بما انزل الله فاياكم والمقايس فانما عبدت الشمس
والقمر بالمقايس وعن ابن عمر السنة ما سنه الرسول عليه السلام لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا
بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وقال الشعبي
ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال فثبت بهذه الروايات تصريح الصحابة والتابعين بانكار
القياس والراي سلمنا ان بعض الصحابة عمل بالقياس ولم ينكر احد لكن عدم انكارهم لا يدل على الموافقة لجواز ان
يكون عدم انكارهم للخوف او لغير ذلك من الاحتمالات سلمنا ان سكوتهم يدل على الموافقة لكنها اقيسة مخصوصة
ولا يلزم منها الاجماع على العمل بكل قياس الجواب عن الاول انا نمنع ان هذه الاخبار وان كانت احادا في التفاصيل
الا انها متواترة في المعنى لان القدر المشترك منها وهو العمل بالقياس متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم وعن
الثاني ان سياق تلك الاخبار وقراين الاحوال دل قطعا بان عملهم بالقياس في تلك الوقايع لا بالنص لان عملهم
لو كان بالنص لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل الينا ولما لم ينقل ذلك علمنا انهم ما عملوا في تلك
الوقايع الا بالقياس وعن الثالث شياع العمل بالقياس وتكرره قاطع عادة بان عدم انكارهم بسبب الموافقة
وعن الرابع ان العادة تقضي بانه لو انكر بعضهم لنقل ولما لم ينقل دل على انهم لم ينكروا والانكار في الصور التي ذكرتم
انما كان بالنسبة الى من ليس له رتبة الاجتهاد او الاستنباط فيه قياس اختل شرط صحته جمعا بين النقلين لان من الاد
الذين رووا عنهم المنع عن القياس هم الذين دلوا على جواز العمل بالقياس ولا بد من التوفيق وعن الخامس
ما سبق في الثالث وعن السادس ان العمل بالاقيسة المخصوصة ليس لاجل خصوصها كالظواهر فان العمل بالظواهر ليس
لاجل خصوصها بل لاجل انها من الادلة الظاهرة **قال** واستدل بالتواتر معناه من ذكر العلل
ليبنى عليها مثل ارايت لو كان على ابيك دين اينقص الرطب اذا يبس وليس بالبر واستدلال بالحاق كل زان ماعز ورد

بان ذلك لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او بالاجماع واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر في الاتعاظ او في
الامور العقلية مع ان صيغة افعل محتملة واستدل بحديث معاذ وغايته الظن اقول
ذكر اربع استدلالات مع الجواب عنها الاول انه ثبت بما تواتر معناه ان الرسول عليه السلام ذكر العلل
لنص على تلك العلل للاحكام لانه سئل عنه صور كثيرة منها بالاشارة الى العلة ارشاد امته الى
القياس مثل قوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته لكان ذلك ينفعه فقالت نعم
فقال دين الله احق بالقضا ومثل قوله عليه السلام اينقص الرطب اذا جف وامثال ذلك يدل على ان العمل بالقياس
متعبد به اجاب بان هذا الاستدلال ليس بالبين لان غايته التصريح بالعلة الموجبة للحكم وذلك
لا يدل على وجوب العمل بالقياس لجواز ان يكون ذكر العلة لتعريف الباعث على الحكم ليكون اقرب الى
الانقياد لا لمحل الحاق الغير به ولئن سلمنا ان سياق الكلام وقرينة الحال تدل ظاهرا على ان الغرض
من ذكر العلة هو الحاق الغير به لكن لا يكون دليلا قطعيا على العمل بالقياس بل ظنيا وكلامنا في القطعي
الاستدلال الثاني ان رجم كل زان محصن ليس الا لاجل الحاق ماعز بطريق القياس فان رجم ماعز
ثبت بفعل الرسول عليه السلام وهو ليس بعام ولا نص على رجم كل زان لعدم النقل فيكون لاجل القياس اجاب
بان رجم كل زان محصن ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او ثبت بالاجماع
وسند الاجماع يجوز ان يكون نصا عاما لم ينقل الينا لانه قد استغني بالاجماع عنه الثالث ان القياس هو المجاوزة
والاعتبار من الاصل الى الفرع والاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فوجب العمل بالقياس
اجاب بان الاعتبار ظاهر في الاتعاظ او في الامور العقلية لا في الاقيسة الشرعية على ان صيغة افعل
محتملة للامر وغيره فلا يكون دلالته على وجوب العمل بالقياس قطعية الرابع انه عليه السلام لما بعث معاذا
الى اليمن قال بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله قال فان لم تجد فيه قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد
فيها قال اجتهد برايي وصوبه الرسول عليه السلام وذلك دليل على ان العمل بالقياس متعبد به اجاب عنه
بان هذا من باب الاحاد وغايته افادة الظن قال مسئلة النص على العلة لا يكفي
في التعدي دون التعبد بالقياس وقال احمد والقاساني وابو بكر الرازي والكرخي يكفي وقال البصري
يكفي في علة التحريم لا غيرها لنا القطع بان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غيره
من حسني الخلق اقول اختلفوا في انه اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكفي
ذلك في تعدي الحكم من المحل المنصوص عليه الى غيره دون ورود التعبد بالقياس ام لا والمختار
عند المصنف انه لا يكفي ذلك بل لا بد من ورود التعبد بالقياس وقال احمد والقاساني وابو بكر
الرازي والكرخي انه يكفي ذلك بدون ورود التعبد بالقياس وقال البصري انه يكفي في علة
التحريم لا غيرها من علة الوجوب والندب والاباحة والكراهة واحتج المصنف على المذهب المختار
بانا نقطع ان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غير غانم من عبيده الموصوفين بحسن الخلق
ولو كان التنصيص على علة الحكم كافيا في تعدية الحكم من المحل المنصوص على علته الى غيره بدون ورود

التعبد

غ
اعمل

التعبد بالقياس لاقتضى ذلك عتق غير غانم من حسني الخلق لانه حينئذ بمنزلة قوله اعتقت كل عبيد لي
حسن خلقه قال قالوا حرمت الخمر لاسكارها مثل حرمت كل مسكر ورد بانه
لو كان مثله عتق من تقدم قالوا لم يعتق لانه غير صريح والحق للآدمي قلنا يعتق بالصريح وبالظاهر قالوا
لو قال الاب لا تاكل هذا لانه مسموم فهم عرفا المنع من كل مسموم قلنا لقرينة شفقة الاب بخلاف
الاحكام فانه قد يخص لامر لا يدرك قالوا لو لم يكن للتعميم لعري عن الفائدة واجيب بتعقل المعنى فيه ولا يكون
التعميم الا بدليل قالوا لو قال الاسكار علة التحريم يعم فكذلك ههنا قلنا حكم بالعلة على كل اسكار فالخمر
والنبيذ سواء اقول القائلون بان التنصيص على علة الحكم في محل المنصوص على
علته يكفي في تعدية الحكم الى غير محل المنصوص عليه بدون ورود التعبد بالقياس احتجوا بوجوه الاول ان
قول القائل حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت كل مسكر فكما ان الثاني يقتضي حرمة كل مسكر
فكذا الاول لانه مثله اجاب بانا لا نسلم ان القول الاول مثل الثاني لانه لو كان مثله عتق غير غانم
ممن حسن خلقه فيما تقدم لانه حينئذ قوله اعتقت غانما لحسن خلقه مثل قوله اعتقت كل عبيد لي حسن خلقه والثاني
يقتضي عتق كل عبد لحسن خلقه فكذا الاول لانه مثله ومنع بانه انما لم يعتق كل عبد لحسن خلقه لانه
غير مصرح بعتق كل عبد لحسن خلقه والحق حق الآدمي والشارع اعتبر في حق الآدمي صريح
القول اجاب بان العتق كما يحصل بالتصريح يحصل بالظاهر واذا كان التنصيص بالعلة مثل اضافة الحكم
الى العلة يكون قوله اعتقت غانما لحسن خلقه ظاهرا في عتق كل عبد لحسن خلقه الثاني لو قال الاب
لولده لا تاكل هذا الطعام لانه مسموم فهم عرفا المنع من كل مسموم فلو لم يكن قوله لا تاكل هذا لانه
مسموم مثل قوله لا تاكل كل مسموم لما فهم عرفا ذلك اجاب بانه لا نسلم انه فهم ذلك عرفا من اللفظ بل
فهم ذلك بقرينة خارجية وهي شفقة الاب فان شفقة الاب تقتضي منع الولد من كل سم بخلاف الاحكام
فانه قد يخص لامر لا يدرك الثالث لو لم يكن التنصيص على العلة لتعميم الحكم في جميع صور وجود العلة لعري
التنصيص عن الفائدة لحصول الحكم في المنصوص بمجرد النص بدون التنصيص على علته اجاب بان فائدة
التنصيص على العلة تعقل المعنى الذي لاجله الحكم فيه اي في الحكم لانه اسرع الى الانقياد وتعميم الحكم
لا يكون الا بدليل آخر الرابع لو قال الشارع الاسكار علة التحريم عم كل مسكر وكذلك قوله حرمت الخمر
لاسكارها يعم التحريم فيه كل مسكر لانه مثله اجاب بان قوله الاسكار علة التحريم حكم بالعلية على كل اسكار
فالخمر والنبيذ متساويان فيه بخلاف قوله حرمت الخمر لاسكارها فانه حكم بالعلية على اسكار الخمر فلا يكون الخمر
والنبيذ فيه سواء قال من ترك اكل شيء لاذاه دل على ترك كل مؤذ بخلاف من تصدق
على فقير قلنا ان سلم فلقرينة التأذي بخلاف الاحكام اقول احتج البصري بان من ترك
اكل شيء لاجل انه مؤذ دل ذلك على ترك كل مؤذ بخلاف فعل مرتب على المصلحة كالتصدق على فقير
فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير اجاب بانا لا نسلم انه يدل على تركه كل مؤذ ولو سلم دلالته

على ترك كل صورة فلاجل قرينة النادين لابحث دالنص على العلة بخلاف الاحكام الخفية اذ لا قرينة تدل على ان العلة مطلق ما نص عليه لجواز ان يكون لخصوصية المحل مدخل في العلية **قال** القياس يجري في الحدود والكفارات خلافا للحنفية لنا ان الدليل غير مختص وقد يحد في الخمر بالقياس وايضا الحكم للظن وهو حاصل لغيره **اقول** الحدود والكفارات يجري فيها القياس اي يثبت بالقياس عند الشافعي واحمد واكثر الاصوليين خلافا للحنفية واحتج المصنف على اجراء القياس فيها بان الدليل الدال على كون القياس حجة غير مختص ببعض الصور دون بعض فيشمل الحدود والكفارات وغيرها وايضا فقد وقع القياس في حد الخمر فانه قال علي انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد القذف فقاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ولم ينكر عليه احد من الصحابة فيكون اجماعا على ثبوت الحد بالقياس وايضا الحكم انما هو لاجل الظن وهو حاصل في الحد كما هو حاصل في غير الحد فيكون الظن مفيدا للحكم في الحد ايضا والقياس مفيد للظن فيكون القياس مفيدا للحكم في الحد **قال** قالوا فيه تقدير لا يعقل كاعداد الركعات قلنا اذا فهمت العلة وجب كالقتل بالمثقل وقطع النباش قالوا ادرؤا الحدود بالشبهات ورد بخبر الواحد **اقول** احتج الحنفية بوجهين الاول ان في الحدود والكفارات تقديرا لا يعقل اي الحدود والكفارات من الامور المقدرة التي لا يعقل المعنى الموجب للحكم فيها كاعداد الركعات فلا يثبت بالقياس لان القياس لا يتصور فيما لا يعقل المعنى الموجب للحكم فيه اجاب بانه اذا فهمت العلة الموجبة للحكم وجب القياس وقد فهمت الحد كما في القياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وكقياس قطع النباش على قطع السارق الثاني ان القياس يحتمل الخطاء والشبهة لكونه ظنيا فلا يثبت الحدود به لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات اجاب بانه منقوض بخبر الواحد والشهادة فان كل واحد منهما يحتمل الخطاء والشبهة لكونه ظنيا مع ثبوت الحد به **قال** مسئلة لا يصح القياس في الاسباب لنا انه مرسل لان العرض تغاير الوصفين فلا اصل للوصف الفرع وايضا علة الاصل تنفي الفرع فلا جامع وايضا ان كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها او ضابطا لها اتحد السبب والحكم وان لم يكن جامع فناسد **اقول** اختلف في اجراء القياس في الاسباب والمختار انه لا يصح القياس في الاسباب وذهب بعض اصحاب الشافعي الى خلافه وصورة ان اللواط سبب للحد قياسا على الزنا واحتج المصنف على المذهب المختار بوجهين الاول انه لو صح القياس في الاسباب يصح القياس بالوصف المرسل والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة ان وصف الفرع كاللواط مثلا مرسل لان الغرض تغاير الوصفين اعني وصف الفرع الذي هو اللواط ووصف الاصل الذي هو الزنا وقد يشهد اصل باعتبار وصف الزنا ولم يشهد اصل باعتبار وصف اللواط فيكون مرسلا وفيه نظر لان تغاير الوصفين لا يوجب عدم شهادة اصل باعتبار وصف اللواط وذلك لان اللواط مبنى على الزنا في السببية بمعنى ان موجب السببية في الزنا وهو موجود في اللوا ط

وذلك المعنى يشهد له اصل باعتباره حيث جعل الزنا سببا الثاني ان علة الاصل وهي حفظ النسب بسببية الزنا منتفية عن الفرع واذا انتفى علة الاصل في الفرع امتنع القياس اذ القياس بدون جامع ممتنع الثالث لا يخلو اما ان يكون بين الوصفين جامع او لا فان كان بينهما جامع فلا يخلو من ان يكون الجامع حكمة على تقدير صحة القول بكون الجامع حكمة او ضابطا للحكمة وعلى التقديرين اتحد السبب والحكم في كونهما معلولين للحكمة لان الحكمة التي يكون الوصف سببا من الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتا فيكون الحكمة او الضابط لها مستقلا باثبات الحكم ولا حاجة الى الوصف الذي جعل سببا للحكم وان لم يكن بين الوصفين جامع يكون القياس فاسدا **قال** قالوا ثبت القتل على المحدود واللواط على الزنا قلنا ليس محل النزاع لانه سبب واحد ثبت لها بعلة واحدة وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج في فرج **اقول** القائلون بجريان القياس في الاسباب قالوا قد وقع القياس في الاسباب والوقوع دليل الصحة وانما قلنا انه وقع لانه قيس سببية القتل بالمثقل على سببية القتل بالمحدد وقيس سببية اللواط على سببية الزنا اجاب بانه ليس محل النزاع لانه سبب واحد وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا بين الاصل والفرع بعلة واحدة وهي حفظ النفس وحفظ النسب والنزاع وقع في السببين اثبت سببية احدهما بالنص او الاجماع وسببية الاخر بالقياس عليه **قال** مسئلة لا يجري القياس في جميع الاحكام لنا ثبت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى وايضا متن امتناعه في الاسباب والشروط **اقول** لا يثبت جميع الاحكام بالقياس عند الجمهور خلافا للاقلين واحتج المصنف على عدم اجراء القياس في جميع الاحكام لوجهين الاول انه يثبت من الاحكام ما لا يعقل معناه اي ما لا يعقل حكمة الحكم كضرب الدية على العاقلة والقياس فرع تعقل المعنى فما لا يتعقل معناه لا يجري فيه القياس الثاني انه تبين في المسئلة السابقة امتناع القياس في الاسباب والاسباب والشروط من جملة الاحكام لما تبين في تعريف الحكم فلا يجري القياس في جميع الاحكام **قال** قالوا متماثلة فيجب تساويها في الجائز قلنا قد يمتنع او يجوز في بعض النوع لامر بخلاف المشترك بينها **اقول** الاقلون قالوا الاحكام متماثلة لاندراجها تحت واحد وهو الحكم الشرعي والامور المتماثلة يجب تساويها فيما جاز على بعضها وقد صح جواز القياس في البعض فيصح في الجميع اجاب بانه قد يمتنع او يجوز في بعض افراد النوع لاجل امر يختص بذلك البعض بخلاف المشترك بين جميع الافراد اي يكون المشترك بين الافراد بخلاف ذلك البعض في امتناع ذلك الامر وجوازه **قال** الاعتراضات راجعة الى منع او معارضة والا لم تسمع وهي خمسة وعشرون الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ لاجماله او غرابته وبيانه على المعترض بصحته على متعدد ولا يكلف بيان

التساوي لعدم ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدمه لكان حسنا وجوابه بظهوره في مقصوده بالنقل او بالعرف او بقراين معه او بتفسيره واذا قال يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الآخر اتفاقا فقد صوبه بعضهم واما تفسيره بما لا يحتمله فمن جنس اللعب **اقول** لما فرغ من القياس واركانه وشرايطها واقسامه وبيان كونه حجة شرع في الاعتراضات الواردة على القياس وهي راجعة الى المنع او المعارضة والمنع اما المقدمة من مقدمات القياس او جميعها والمعارضة اما في المقدمة او في نفس القياس والاعتراضات خمسة وعشرون الاول الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ الذي استعمله المستدل وذلك انما يصح اذا كان في اللفظ اجمال بسبب تردده بين محملين او غرابة بسبب ندرة الاستعمال فلا يعرفه المخاطب وبيان الاجمال والغرابة على المعترض لان الاصل عدمها وبيان الاجمال بان يبين المعترض صحة اطلاق اللفظ على متعدد ولا يكلف المعترض بيان تساوي المحملين في اطلاق ذلك اللفظ عليهما لعسره اذ ما من وجه يبين التساوي الا وللمستدل ان يقول لم قلت لا تفاوت بينهما من وجه آخر ولو قال المعترض في بيان تساوي المحملين على طريق الاجمال التفاوت بين المحملين يستدعي ترجيح لاحدهما على الآخر بامر والاصل عدم ذلك الامر المرجح لكان جيدا قيل وفيه نظر لانه لا يسلم المعترض ان الاستعمال والاصل عدم الاشتراك فقد سلم حصول المرجح فلم يتمكن من ان الاصل عدم المرجح اجيب بانه لا يلزم من قولنا الاصل عدم الاشتراك حصول المرجح وذلك لان سبب الاجمال لا ينحصر في الاشتراك وجواب المستدل بعد بيان المعترض الاجمال اما بطريق التفصيل فبان يبين ظهور اللفظ في مقصوده اي مقصود المستدل بالنقل من اهل اللغة او بعرف الشرع او الاصطلاح او بقراين موجودة مع اللفظ او بان يفسر اللفظ بما هو مقصوده ان عجز عن ذلك واما طريق الاجمال فبان يقول المستدل اللفظ ظاهر فيما هو المقصود لانه يلزم ظهور اللفظ في احد المحملين والا يلزم الاجمال وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم المقصود من وضع اللفظ ولا يكون اللفظ ظاهرا في غير المقصود بالاتفاق اما عند المعترض فلانه قايل بالاجمال واما عند المستدل فلدعوى ظهوره في المقصود فتعين ان يكون ظاهرا في المقصود او يقول اللفظ ظاهر فيما قصدت لانه غير ظاهر في الآخر اي في غير المقصود اتفاقا والاصل عدم الاجمال وقد صوب بعض الاصوليين هذا الطريق من بيان دفع الاجمال بنا على ان الغرض بيان الظهور وقد حصل بهذا الطريق واما اذا فسر المستدل اللفظ بما لا يحتمله لغة بان لا يكون معهودا في اللغة بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز فهو من جنس الخبط واللعب فلا يكون مسموعا به واما جواب الغرابة فبيان شهرة اللفظ بين اهل الاصطلاح ولم يذكر المصنف بيان الغرابة من جهة المعترض ولا جوابه من جهة المستدل **قال** ت فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه الطعن او منع الظهور او التاويل او القول بالموجب او المعارضة بمثله فيسلم القياس او ببين ترجيحه على النص بما تقدم مثل ذبح من اهله في محله فيحل كذبح ناسي التسمية فيورد ولا تاكلوا فيقول ماول بذبح عبدة الاوثان بدليل ذكر الله على قلب المومن سمى او لم يسم او بترجيحه لكونه مقيسا على الناسي المخصص باتفاق فان ابدى الفارق فهو من المعارضة **اقول** الاعتراض الثاني فساد الاعتبار وهو ان يكون القياس صحيحا في مقدماته لكن يكون مخالفا للنص في مقتضاه وانما سمي بفساد الاعتبار لان فساده من جهة الاعتبار فقط لكونه صحيحا في مقدماته وتوجيه سوال المعترض ان يقال هذا القياس لا يمكن اعتباره في اثبات الحكم به لكونه مخالفا للنص وجواب المستدل بالطعن في النص ان كان قابلا للطعن بان يكون من باب الآحاد وان لم يكن النص قابلا للطعن لكونه من القرآن او خبرا متواترا فبمنع ظهور النص في نقيض مقتضى القياس ان امكن وان لم يمكن لظهوره فيه فبتاويل النص على وجه لا يكون مخالفا للقياس ان امكن وان لم يمكن تاويله على هذا الوجه فجوابه القول بالموجب ان امكن وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو على اقسام كما سياتي وان لم يمكن فجوابه المعارضة بنص آخر فجوابه ان يبين المستدل ترجيح القياس على النص بما تقدم من مرجحات القياس على النص في خبر الواحد مثال ذلك قول الشافعي في حل المذبوح الذي ترك التسمية عليه قصدا ذبح صدر من اهله في محله فيحل قياسا على ذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا القياس لا يصح اعتباره لكونه مخالفا للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واليه اشار بقوله فيورد ولا تاكلوا اي فيورد المعترض في دفع القياس قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا النص ماول بذبح عبدة الاوثان لا ذبح المومن اي لا تاكلوا ذبح عبدة الاوثان وانما اول هذا بالوجهين الاول ان المومن ذاكر لاسم الله تعالى لقوله عليه السلام ذكر الله على قلب المومن سمى او لم يسم الثاني ان المقيس اي ذبح التارك قصدا راجح على محل الوفاق اي ذبح الناسي لان التارك قصدا على صدد التسمية بخلاف الناسي وذبح الناسي مخصص عن النص بالاتفاق فذبح التارك قصدا اولى بان يخصص لكونه راجحا فيقول النص فان ابدى المعترض فارقا بين المقيس عليه والمقيس بان الناسي لم يقصر بخلاف تارك التسمية بالقصد فهو من قبيل المعارضة في الاصل او في الفرع لا من قبيل فساد الاعتبار فيكون سوالا آخر **قال** ح فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد ان المسح معتبر في كراهة التكرار على الخف وجوابه بيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض الا انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب فان بين مناسبة للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة وبغيره لا يقدح اذ

فقد يكون للوصف جهتان ككون المحل مشتهى يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع الطمع
النفس **اقول** الاعتراض الثالث فساد الوضع وهو ان يكون الجامع قد ثبت اعتباره
بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في كون التكرار سنة في مسح الراس مسح فيسن فيه التكرار
قياسا على الاستنجاء وهو الاستنجاء فانه مسح وقد سن التكرار فيه بالاتفاق فيرد المعترض هذا
القياس بانه فاسد الوضع اذ المسح الذي هو الجامع اعتبر بالاجماع في كراهة التكرار في مسح الخف
وكراهة التكرار نقيض الحكم الذي هو استحباب التكرار وجواب المستدل عن هذا الرد ببيان
المانع من التكرار في مسح الخف فان الخف لتعرضه للتلف كره فيه تكرار المسح المفضي الى تلفه
فكون الخف متعرضا للتلف مانع من استحباب تكرار المسح فيه وسؤال فساد الوضع نقض في الحقيقة
لانه اثبات الوصف الجامع الذي هو المسح بدون الحكم الذي هو استحباب التكرار الا
ان الوصف الجامع ههنا اثبت نقيض الحكم فيكون نقضا خاصا فاذا ذكر المعترض نقيض الحكم
مع اصله بان يقول لا يسن تكرار مسح الراس قياسا على تكرار مسح الخف بجامع كون كل منهما مسحا فهو
القلب لموافقة قياس المستدل وقياس المعترض في الجامع والفرع وتخالفهما في الحكم الا انهما
لم يتوافقا في الاصل المقيس عليه فان الاصل في قياس المستدل الاستنجاء وفي قياس المعترض
الخف وان بين المعترض مناسبة الوصف الجامع لنقيض الحكم ولم يذكر اصله فلا يخلو من ان
يكون بيانه المناسبة من الوجه الذي ادعى المستدل مناسبته للحكم او من غير هذا الوجه فان
بينها من هذا الوجه فهو القدح في مناسبة الوصف للحكم لان الوصف الواحد لا يناسب الحكم
ونقيضه من جهة واحدة وان بين المناسبة من غير هذا الوجه لا يكون قدحا في مناسبة الوصف
للحكم لجواز ان يكون لوصف واحد جهتان يناسب باحديهما الحكم وبالاخر نقيضه ككون المحل
مشتهى فانه يناسب الاباحة لازاحة الخاطر ويناسب التحريم لقطع اطماع النفس **قال**
٤ منع حكم الاصل والصحيح ليس قطعا للمستدل بمجرده لانه كمنع مقدمة كمنع العلة في العلية
ووجودها فيثبتها باتفاق وقيل ينقطع لا محالة واختار الغزالي اتباع عرف المكان وقال
الشيرازي لا يسمع فلا بد منه دلالة عليه وهو بعيد اذ لا يقوم الحجة على خصمه مع منع اصله
والمختار لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة بل له ان يعترض اذ لا يلزم من صورة دليل صحته
قالوا خارج عن المقصود الاصلي قلنا ليس بخارج **اقول** الاعتراض الرابع
منع المعترض حكم الاصل مثاله قول الشافعي في عدم ازالة الخبث بالخل مايع لا يرفع الحدث لا يزيل
الخبث قياسا على الدهن فيقول المعترض لا نسلم ان الدهن لا يزيل الخبث وقد اختلفوا في ان
المستدل هل ينقطع بهذا المنع ام لا والصحيح عند المصنف ان المستدل لا ينقطع بمجرد هذا
المنع لان المعترض بهذا المنع منع مقدمة من مقدمات القياس فان حكم الاصل مقدمة من مقدمات

فكان المستدل لا ينقطع بمنع غيرها من المقدمات كمنع العلة في العلية اي كمنع علية الوصف
الجامع وكمنع وجود العلة في الفرع بل له ان يثبتها بعد المنع بالاتفاق فكذلك له ان يثبت حكم
الاصل بالدليل بعد المنع وقيل ينقطع المستدل بهذا المنع لانه ان لم يشرع في اثبات حكم
الاصل لم يثبت حكم الفرع فيلزم انقطاعه وان شرع في اثبات حكم الاصل يلزم انتقال المستدل
من مسئلة الى مسئلة اخرى لان اثبات حكم الاصل مسئلة اخرى غير اثبات حكم الفرع والمستدل كان
في معرض اثبات حكم الفرع ثم انتقل منه الى اثبات حكم الاصل ولخارجة الاسلام اتباع عرف
المكان الذي وقع البحث فيه فان كان عرف المكان انقطاع المستدل بهذا المنع حكم بانقطاعه
والا فلا وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي لا يسمع هذا المنع من المعترض لانه خارج عن المطلوب
فلا يلزم المستدل الدلالة على حكم الاصل وهو بعيد اذ الحجة لا يقوم على خصمه مع منع اصله لانه
اذا كانت مقدمة من مقدمات الدليل ممنوعة لا يتم الدليل ثم اختلفوا في انه اذا اقام المستدل
الدليل على حكم الاصل هل ينقطع المعترض بمجرد الدلالة على حكم الاصل ام لا والمختار انه
لا ينقطع بمجرد الدلالة على حكم الاصل بل له ان يعترض على مقدمات الدليل الذي اقامه
المستدل على حكم الاصل اذ لا يلزم من مجرد دليل صحته وقيل ان المعترض ينقطع بمجرد
الدلالة على حكم الاصل لافضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي لان اثبات
حكم الاصل ليس بالمقصود الاصلي اجاب المصنف عنه بانه ليس بخارج عن المقصود الاصلي
لانه كلام في احدى مقدمات الدليل الذي يبنى عليه المقصود الاصلي والكلام في مقدمات
الدليل ليس بخارج عن المقصود الاصلي **قال** ٥ التقسيم وهو كون اللفظ
مترددا بين امرين احدهما ممنوع والمختار وروده مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر
الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء وتعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع وحاصله
منع باق ولكنه بعد تقسيم واما نحو قولهم في الملتجي وجد سبب استيفاء القصاص فيجب متى مع
مانع الالتجاء الى الحرم او عدمه فحاصله طلب نفي المانع ولا يلزم **اقول** الاعتراض
الخامس التقسيم وهو كون اللفظ الدال على الوصف الجامع مترددا بين امرين احدهما ممنوع
عليته والاخر مسلم عليته والمختار ورود اعتراض التقسيم لكن بعد تبيين المعترض الاحتمالين
فان بيان الاحتمالين على المعترض لما ذكرنا في الاستفسار مثال ذلك قول الفقهاء في جواز
التيمم للصحيح الحاضر عند عدم القدرة على استعمال الماء وجد سبب التيمم بسبب تعذر الماء
فجاز التيمم قياسا على المسافر او المريض فيقول المعترض سبب التيمم هو تعذر الماء مطلقا
او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع فانا لا نسلم ان تعذر الماء مطلقا سبب التيمم
والثاني مسلم ولكنه غير موجود في صورة النزاع اذ الكلام في الحاضر الصحيح وحاصل اعتراض

التقسيم منع يرد بعد التقسيم فان المعترض قسم اولا مدلول اللفظ الى قسمين ثم منع احدهما واما قول
الفقها فيمن وجب عليه القصاص والتجا الى المسجد الحرام وجد في الملتجي سبب استيفا القصاص
وهو القتل العمد العدوان فيجب استيفا القصاص فيقول المعترض متى يجب القصاص مع مانع
الالتجا الى الحرم او مع عدمه فالاول ممنوع والثاني مسلم ولكن وجد المانع في صورة النزاع
فليس من باب التقسيم لان اللفظ لم يردد ههنا بين احتمالين يكون احدهما سببا والاخر بسبب
لان القتل العمد العدوان سبب لاستيفا القصاص سواء كان الالتجا مانعا من الاستيفا او لم يكن بخلاف
التقسيم فانه ردد فيه اللفظ بين احتمالين يكون احدهما سببا والاخر ليس بسبب وحاصل هذا
السوال وان وجد فيه صورة التقسيم يرجع الى طلب نفي المانع ولا يلزم المستدل بيان نفي المانع
بل يلزم المعترض بيان وجود المانع فهذا السوال غير وارد بخلاف سوال التقسيم قال
و منع وجود المدعى علة في الاصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير
فمنع وجوابه باثباته بدليل من عقل او حس او شرع اقول الاعتراض السادس منع وجود
ما ادعى المستدل علة في الاصل مثل قول الشافعي في دباغ جلد الكلب هو جلد حيوان يجب ان
يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ قياسا على الخنزير فيقول المعترض لا اسلم وجوب
غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا وجواب المستدل عن هذا الاعتراض باثبات وجود العلة في الاصل
بدليل من عقل او حس او شرع على حسب حال الوصف في كل مسلة قال ز منع كونه
علة وهو من اعظم الاسولة لعمومه وتشعب مسالكه والمختار قبوله والا ادى الى اللعب في التمسك بكل
طرد قالوا القياس رد فرع الى اصل بجامع وتحصل قلنا بجامع يظن صحته قالوا عجز المعارض دليل
صحته فلا يسمع المنع قلنا يلزم ان يصح كل صورة دليل لعجز المعترض وجوابه باثباته لما سلف
فيرد على كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الاجمال والتاويل والمعارضة والقول بالموجب وعلى
السنة ذلك والطعن بانه مرسل او موقوف وفي رواية بضعفه او قول شيخه لم يروه عني وعلى تخريج
المناط بابانه وما تقدم اقول الاعتراض السابع منع كون الوصف علة وهو من اعظم
الاسولة لعموم وروده على وصف جعل علة ولتشعب مسالك اثبات كونه علة وقد اختلفوا في قبول
هذا الاعتراض والمختار عند المصنف قبوله واحتج عليه بانه لو لم يقبل لادى الى اللعب في التمسك
بكل وصف طردي كالطول والقصر وامثالهما لانه ح يصح ان يتمسك بكل وصف طردي فيرجع التمسك بالقياس
من قبيل اللعب واللهو والقايلون بعدم قبول هذا الاعتراض احتجوا بوجهين الاول ان القياس رد فرع
الى اصل بجامع والمستدل قد اتى به وليس عليه غيره فلا يرد عليه هذا الاعتراض اجاب بان القياس
رد فرع الى اصل بجامع يظن كونه علة لا بجامع مطلقا فللمعترض ان يطالب بكون الجامع كذلك الثاني
ان عجز المعارض عن بيان فساد علية الوصف دليل صحة كون الوصف علة فلا يسمع المنع اجاب

بانه يلزم مما ذكرتم ان يصح كل صورة دليل بعجز المعترض عن بيان فساده وهو باطل بالاتفاق وجواب المستدل
عن هذا الاعتراض باثبات كون الوصف علة باحد مسالك اثبات العلة فيرد على كل مسلك من المسالك ما هو
شرط في صحة التمسك به فيرد على ظاهر الكتاب كون اللفظ مجملا فلا يصح التمسك به والتاويل اي كون
اللفظ مولا بمعنى ما وقع فيه النزاع والمعارضة بظاهر اية اخرى من الكتاب دالة على ما ينافي
ظاهر الاية الاولى والقول بالموجب اي سلمنا دلالة الظاهر على ما ذكرتم لكن النزاع باق ويرد
على السنة ما ورد على الكتاب ويرد عليها الطعن بان الخبر مرسل او موقوف والطعن في رواية بضعفه
والطعن بقول شيخه لم يروه عني ويرد على تخريج المناط ما تقدم في مسالك العلة وما ياتي في الاعتراض
التاسع قال ح عدم التاثير قسم اربعة اقسام الاول عدم التاثير في الوصف مثاله
صلوة لا تقصر فلا يقدم كالمغرب لان عدم القصر في نفي التقديم طردي فيرجع الى سوال المطالبة الثاني
عدم التاثير في الاصل مثاله في بيع الغايب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهوا فان العجز عن التسليم
مستقل وحاصله معارضة في الاصل الثالث عدم التاثير في الحكم مثاله في المرتدين مشركون اتلفوا مالا
في دار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فيرجع الى الاول الرابع عدم التاثير
في الفرع مثاله زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفو وحاصله كالثالث وكل فرض جعل وصفا
في العلة مع اعترافه بطرده مردود بخلاف غيره على المختار فيهما اقول الاعتراض
الثامن عدم التاثير وهو كون الوصف المدعى علة مستغنى عنه في اثبات الحكم وهو اربعة اقسام الاول
عدم التاثير في الوصف بان يكون طرديا لا مناسبة ولا شبه مثاله صلوة الصبح صلوة لا يقصر فلا يقدم
اذانها كصلوة المغرب لان عدم القصر الذي جعل علة لنفي تقديم الاذان طردي لا مناسبة فيه ولا شبه
فيرجع هذا الاعتراض الى سوال المطالبة عن كون الوصف علة وجوابه ما قدمنا الثاني عدم التاثير في الاصل
بان يكون الوصف المدعى علة قد استغنى عنه في اثبات حكم الاصل بغير ذلك الوصف مثاله في بيع الغايب
مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهوا فان العجز عن التسليم مستقل في علية عدم صحة بيع
الطير في الهوا فيستغنى عن عدم الروية في اثبات عدم صحة البيع فيه وحاصل هذا الاعتراض
يرجع الى معارضة في الاصل وسياتي الثالث عدم التاثير في الحكم بان لا يكون للوصف المدعى علة
تاثير في الحكم مثاله في اتلاف المرتدين المرتدون المشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا يجب عليهم الضمان
كالحربي وكون الاتلاف في دار الحرب عند الخصوم وصف طردي اذ لا تاثير له في الحكم اي في عدم
الضمان ضرورة الاستوا في عدم الضمان بين دار الحرب ودار الاسلام عندهم وحاصل هذا يرجع الى
القسم الاول اي المطالبة عن كون الوصف علة الرابع عدم التاثير في الفرع وهو كون الوصف المدعى
علة غير موثر في الفرع مثاله فيمن تزوج المراة نفسها زوجت نفسها فلا يصح نكاحها قياسا على ما اذا
زوجت نفسها من غير كفو لان تزويجها نفسها من غير كفو وحاصل هذا الاعتراض كالقسم الثالث وهو عدم
تاثير ما جعل علة في الاصل لان تزويجها نفسها مطلقا لا تاثير له في الاصل فيكون معارضة في الاصل

واختلفوا في الوصف المنضم الى العلة كعبر الكفو الذي هو ضمها الى العلة التي هي تزويج المرأة نفسها فقال قوم انه يكون مقبولا مطلقا وقال آخرون لا يكون مقبولا مطلقا وقال المصنف ان كل من حط المستدل في العلة وصفا فان لم يعترف المستدل بطرده فهو مردود على المختار وان لم يعترف بطرده فهو مقبول على المختار هذا ما فهمته من كلام المصنف ولم يتبين لي حقيقة هذا الكلام وما جزمت بان مراد المصنف هذا **قال** ط القدح في المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة او مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلا واجمالا كما سبق **اقول** الاعتراض التاسع القدح في مناسبة الوصف المعلل به بان يبين المعترض اشتمال الوصف المدعى مناسبته للحكم على مفسدة راجحة على المصلحة التي تضمنها او على مفسدة مساوية للمصلحة وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة على سبيل التفصيل والاجمال كما سبق في المناسبة **قال** ي القدح في افضا الحكم الى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المودي الى الفجور فاذا تابد انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح افضى الى الفجور والنفس مايلة الى الممنوع وجوابه ان التابيد يمنع عادة بما ذكرنا فيصير كالطبيعي كالامهات **اقول** الاعتراض العاشر القدح في افضا الحكم الى ما جعل مقصودا من شرع الحكم مثاله لو علل حرمة المصاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب بين الرجل وبين من يحرم عليه بالمصاهرة المودي الى الفجور فاذا تابد تحريم المصاهرة انسد باب الطمع في النكاح المفضي الى مقدمات الهم والى النظر اليها المفضية الى الفجور فيقول المعترض ان حرمة التابيد لا يفضي الى سد باب الطمع الذي هو المقصود من وضع الحكم بل سد باب النكاح بتابيد التحريم افضى الى الفجور لانه يتحقق المنع من الشرع بسبب حرمة النكاح على التابيد فصار النفس مايلة الى ما منع لان الناس حريص على ما منع وجواب المستدل عن هذا الاعتراض بان تابيد حرمة النكاح يمنع النفس عادة عن مقدمات الهم بها والنظر اليها المفضية الى الفجور بسبب انسداد باب الطمع فيصير المنع العادي كالمنع الطبيعي كما في الامهات **قال** يا كون الوصف خفيا كالرضا والقصد والخفي لا يعرف الخفي وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والافعال **اقول** الاعتراض الحادي عشر كون الوصف الذي جعل علة خفيا لكونه من الامور الباطنة كتعليل صحة النكاح بالرضا وكتعليل وجوب القصاص بالقصد فيقول المعترض ان هذا الوصف خفي فلا يصح التعليل لان الخفي لا يعرف الخفي وجواب هذا الاعتراض ضبط الوصف بالامور الظاهرة من الصيغ كالايجاب والقبول في البيع والافعال الدالة على القصد في وجوب القصاص **قال** يب كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر فانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وجوابه اما انه منضبط بنفسه او بضابط كضبط الحرج بالسفر ونحوه **اقول** الاعتراض الثاني عشر كون الوصف المعلل به غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل تعليل رخص السفر بالمشقة وقطع السارق بالزجر فيقول المعترض لا يجوز ان يعلل بهذه

الاوصاف فانها غير منضبطة احترازا عن الحصر والجرح وجواب هذا الاعتراض اما بان يبين المستدل ان الوصف المعلل به منضبط بنفسه او بضابط للحكمة كضبط الحرج بالسفر ونحوه كالمرض **قال** يج النقض كما تقدم وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة اذا منع ثالثها يمكن ما لم يكن حكما شرعيا ورابعها ما لم يكن طريق اولى بالقدح قالوا ولو دل المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل النقض ثم منع وجودها فقال المعترض ينتقض دليلك لم يسمع لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه نظر اما لو قال يلزم اما انتقاض عليك او انتقاض دليلها كان متجها ولو منع المستدل تخلف الحكم ففي تمكين المعترض من الدلالة ثالثها يمكن ما لم يكن طريق اولى والمختار لا يجب الاحتراز من النقض وثالثها الا في المستثنيات لنا انه لو سئل عن الدليل انتفا المعارضة ليس منه وايضا فانه وارد وان احترز انتفا قا وجوابه ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم او خلافه كالعرايا وضرب الدية او لدفع مفسدة اكد كحل الميتة للمضطر فان كان التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقريب المانع كما تقدم **اقول** الاعتراض الثالث عشر النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه مثاله قول الشافعي رضي في مسئلة زكوة الحلي الحلي مال غير نام فلا يجب فيه الزكوة قياسا على ثياب البذلة فيقول المعترض هذا منقوض بالحلي الغير المباح فانه مال غير تام مع وجوب الزكوة فيه وترفعه اما بمنع وجود العلة في صورة النقض واما بمنع تخلف الحكم فاذا منع المستدل وجود العلة في صورة النقض فقد اختلفوا في تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة في صورة النقض على اربعة مذاهب احدها انه يمكن المعترض مطلقا لان المنع انما يتقرر بالدلالة وثانيها انه لا يمكن مطلقا لانه يلزم ان يكون المعترض مستدلا وثالثها يمكن المعترض في الحكم العقلي لانه يقدح فيه فيحصل فايدة ولا يمكن في الحكم الشرعي لان التمكين فيه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال فيه ولا يحصل به نفعا لانه بعد بيان المعترض وجود العلة في صورة النقض يقول المستدل يجوز ان يكون تخلف الحكم لوجود مانع او انتفا شرط فيجب الحمل عليه جمعا بين الدليلين دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا يبطل العلة بخلاف الحكم العقلي فانه لا يمشي فيه ذلك ورابعها يتمكن ما لم يكن للمعترض طريق آخر اولى بالقدح من النقض تحصيلا لفايدة المناظرة وان كان له طريق اولى فلا يتمكن وقال اهل المناظرة لو استدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود في محل النقض فنقض المعترض العلة فمنع المستدل وجود العلة في محل النقض فقال المعترض ينتقض دليلك ح لانه موجود في محل النقض والعلة غير موجودة فيه على زعمك لم يسمع لان المعترض انتقل من نقض العلة الى نقض دليل العلة مثاله قول الحنفي في مسئلة تبييت النية اتى بمسمى الصوم فيصح كما في محل الوفاق واستدل على وجود الصوم بانه امساك مع النية وهو موجود في محل النزاع فيقول المعترض ينتقض

العلة بما اذا نوى بعد الزوال فيقول المستدل لا نسلم وجود العلة فيما اذا نوى بعد الزوال
فيقول المعترض ينتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلة في محل التعليل ثم قال
المصنف وفيه نظر لان المعترض في معرض القدح في العلة فتارة يقدح في العلة وتارة
يقدح في دليلها والانتقال من القدح في العلة الى القدح في دليلها جايز والانتقال الذي
لا يكون جايزا هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال قيل كان القايل بعدم السماع
نظر الى خلاف ما اقر المعترض به اولا فان نقض العلة بدون وجود الوصف في صورة
النقض لا يتصور ونقض دليل العلة لا يتصور الا عند عدم الوصف في صورة النقض وفيه نظر
فان المعترض انما نقض دليل العلة بعدم وجود الوصف في صورة النقض على زعم المستدل
فلا يلزمه خلاف ما اقر به اولا اما اذا قال المعترض ابتدا يلزمك اما انتقاض علتك او
انتقاض دليل علتك لانك ان اعتقدت وجود العلة في محل النقض انتقض علتك وان اعتقدت
عدم العلة في محل النقض انتقض دليلك كان متجها مسموعا واذا منع المستدل تخلف الحكم
في صورة النقض فقد اختلفوا في تمكين المعترض من الدلالة على تخلف الحكم في صورة
النقض على ثلثة مذاهب احدها انه يمكن مطلقا وثانيها انه لا يمكن مطلقا وثالثها يمكن ما لم يكن
للمعترض طريق اولى بالقدح من النقض ودلايل المذاهب الثلثة ما مر مثاله قول الشافعي
في مسئلة الثيب الصغيرة ثيب فلا تجبر كالثيب الكبيرة فيقول المعترض ينتقض بالثيب المجنونة
فيقول المستدل لا نسلم جواز اجبار الثيب المجنونة وقد اختلفوا في وجوب احتراز المستدل
في دليله عن النقض على ثلثة مذاهب اولها المختار انه لا يجب الاحتراز عن النقض وثانيها
انه يجب الاحتراز مطلقا لقربه من الضبط وثالثها يجب الاحتراز الا اذا كان النقض مما ورد
بطريق الاستثنا فانه لا يجب الاحتراز ح واحتج المصنف على المذهب المختار بوجهين
الاول انه سيل المستدل عن الدليل المعرف للحكم وانتفا المعارض ليس جزء من الدليل فلا يجب ذكره
الثاني ان النقض ان لم يكن حاصلا في نفس الامر فقد تم الدليل بدون التعرض لانتفا
المعارض وان كان حاصلا في نفس الامر فقد ورد النقض وان احترز المستدل عنه لفظا
بالاتفاق قيل وفيه نظر لان للخصم ان يقول لا نسلم ان انتفا المعارض ليس جزء من الدليل
لان المراد من الدليل ما يلزم من العلم به العلم او الظن بالمدلول ولا يحصل العلم او الظن بالمدلول
الا بعد التعرض لانتفا المعارض ولا نسلم ان النقض ان لم يكن حاصلا في نفس الامر يتم الدليل
بدون التعرض لانتفا المعارض فانه ما لم يذكر المستدل انتفا النقض ولم يقم الدليل عليه لم يتم الدليل
وهذا النظر ضعيف لان الظن بالمدلول حاصل بدون التعرض لانتفا المعارض فلا يكون انتفا
المعارض جزء من الدليل ولا يحتاج الى ذكر انتفا المعارض حتى يتم الدليل واذا لم يمكن دفع النقض
بمنع وجود العلة في محل النقض ومنع تخلف الحكم عنها فيه يجاب النقض ببيان وجود معارض

في محل النقض اقتضى ذلك المعارض نقيض الحكم في محل النقض او خلاف الحكم فيه لمصلحة اولى بفوت
تلك المصلحة لولا الاستثنا كما في مسئلة العرايا اذا نقض بها علية الطعم في الربويات فان وجود
المعارض وهو الدليل الخاص اقتضى نقيض حكم الربويات فيها لاجل مصلحة خاصة و كمسئلة
ضرب الدية على العاقلة اذا نقض بها علية البراة الموجبة لعدم المواخذة فان المصلحة الخاصة بضرب
الدية على العاقلة تقتضي خلاف حكم الجنايات فيها ولدفع مفسدة اكبر كحل الميتة للمضطر اذا نقض بها
علية ان النجاسة محرمة فان مفسدة الهلاك اعظم من مفسدة تناول النجاسة هذا اذا كانت العلة مستنبطة
اما اذا كان التعليل بنص ظاهر عام حكم بتخصيصه اذا انتصب العلة ويقدر مانع في صورة النقض ان لم
يتحقق المانع كما تقدم **قال** في الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض في الاصل بعون
اخر **اقول** الاعتراض الرابع عشر الكسر وهو نقض المعنى يعني نقض الحكمة المقصودة والكلام
فيه كالكلام في النقض فلا حاجة الى اعادته **قال** في المعارضة اما بمستقل كمعارضة الطعم
بالكيل او القوت او غير مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان بالجارح والمختار قبولها لانه لولا لم يكن معقول لم
يمتنع الحكم لان المدعى علة ليس باولى بالجزئية او بالاستقلال من وصف المعارضة فان رجح بالتوسعة
منع الدلالة ولو سلم عورض بان الاصل انتفا الاحكام باعتبارهما معا وايضا فلا ثبت ان مباحث الصحابة
كانت جمعا وفرقا قالوا استقلالها بالمناسبة يستلزم التعدد قلنا تحكم باطل كما لو اعطي قريبا عالما **اقول**
الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به المستدل وهو اما مستقل بالتعليل مثل
ما اذا علل المستدل الحكم بمعنى واثبته بطريق وابدى المعارض معنى اخر في الاصل واثبت عليته
بطريقه كمعارضة من علل حرمة الربوا في البر بالطعم بالقوت او بالكيل واما غير مستقل بالتعليل
مثل ما اذا علل المستدل الحكم بمعنى واثبته بطريق وابدى المعارض معنى اخر في الاصل واثبت كونه
جزء من العلة في الاصل كمعارضة من علل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل
على وجه يكون وصف الجارح جزء من العلة في الاصل واختلف في قبول القسم الثاني واختار
المصنف قبوله واحتج عليه بوجهين الاول لو لم يكن المعارضة بالقسم الثاني مقبولة لزم ان لا يمتنع
التحكم والتالي باطل بيان الملازمة ان دليل المستدل على علية الوصف المدعى علة بالاستقلال ودليل
المعترض على علية بالجزئية فلو لم يقبل المعارضة لزم التحكم لان الوصف المدعى علة ليس اولى
بالجزئية او بالاستقلال فكما جاز ان يكون علة مستقلة جاز ان يكون جزء علة فالقول بكونه علة مستقلة تحكم
فعلى هذا قول المصنف من وصف المعارضة بعد قوله لان المدعى علة ليس باولى بالجزئية او بالاستقلال
زايد لا فايدة فيه وقرر بعض الشارحين بيان الملازمة بوجه اخر وهو ان الدليل دال على علية
كل واحد من الوصفين اعني وصف المستدل ووصف المعارضة سواء كان كل واحد مستقلا
كالطعم والقوت او غير مستقل كالقتل العمد العدوان اذا جعل الشافعي علة وزاد عليه الحنفي
بالجارح حتى يكون المجموع علة فانه اذا لم يقبل وجعل احد الوصفين علة لزم ترجيح احد

للجابرتين

الجايزين على الآخر من غير مرجح ثم قال وعبارة المصنف اعني الدليل وبيان الملازمة واوفق عند
المثل في العموم لا التمثيل فان قوله لبس باولى بالجزئية او بالاستقلال يشمل ما اذا كان
الوصف المدعى علة مركبا والمعترض اخرج جزءا منه وادعى الاستقلال واما اذا كان المدعى
علة وصفا وضم اليه المعترض وصفا آخر على ما توهمت اذا انظرت فيه وعلى ذلك لا يكون قوله
من وصف المعارضة زايدا وفيما ذكره هذا الشارح نظر لان قول المصنف ليس باولى بالجزئية
او بالاستقلال لو كان شاملا لما اذا كان الوصف المدعى علة مركبا والمعترض اخرج جزءا منه
وادعى الاستقلال لزم ان لا يقبل المعارضة لانه ح لا يكون اثبات علية جزء المدعى علة مفيدا
للمعترض لانه لو ثبت علية جزء المدعى علة يلزم الحكم في الفرع ضرورة وجود الجزء الذي هو
العلة المستقلة على زعم المعترض فيه فلا يكون المعارضة مفيدة هذا ما ظهر لي فان رجح
المستدل استقلال وصفه على جزئيته بالتوسعة في الاحكام فانه اذا كان مستقلا ووجد في الفرع
كقتل العمد العدوان في القتل بالمثقل ثبت الحكم في الفرع فيتوسع الحكم في الاصل والفرع فيكون
اكثر فايدة فيكون ارجح بخلاف ما اذا كان جزء علة فانه لو لم يلزم من وجوده في الفرع ثبوت
الحكم فيه كالقتل العمد العدوان اذا كان جزء علة والعلة مجموع القتل العمد العدوان مع قيد كونه
بالجارح فانه ح لم يلزم من وجود القتل العمد العدوان في القتل بالمثقل وجوب القصاص فيه
فللمعترض ان يمنع دلالة الاستقلال على التوسعة ولو سلم دلالة الاستقلال على التوسعة عورض
برجحان الجزئية لوجهين الاول ان الجزئية يوجب انتفاء الحكم في الفرع وانتفاء الاحكام موافق
للاصل وما يوافق الاصل ارجح الثاني ان الجزئية توجب اعتبار وصف المستدل واعتبار
وصف المعارض واعتبار الوصفين اولى من اهمال احدهما الثاني انه ثبت ان مباحث الصحابة
كانت جمعا وفرقا وهو دليل على قبول المعارضة بكون المدعى علة غير مستقلة بالعلية بل يكون
جزء علة اما الاول فبالنقل عنهم واما الثاني فلان الفرق انما يتحقق بكون ما جعل المستدل
علة جزء علة المانعون من قبول هذه المعارضة قالوا لو قبل هذه المعارضة يلزم استقلال كل
واحد من وصفي المستدل والمعارض بالعلية واستقلالهما بالعلية يستلزم تعدد العلة
المستقلة وهو باطل اجاب بانه لو لم يقبل لزم اسناد الحكم الى احد الوصفين واسناد الحكم
الى احد الوصفين دون الآخر مع الدلالة على علية كل منهما تحكم كما لو اعطى فقيرا عالما فان
اسناد الاعطاء الى الفقر او العلم تحكم فيجب ان يسند الحكم الى مجموعهما فالقبول
لا يوجب الاستقلال لجواز الاسناد الى المجموع ح قال وفي لزوم بيان نفي الوصف
عن الفرع ثالثها ان صرح لزم لنا انه اذا لم يصرح فقد اتى بما لا ينتهض معه الدليل فان صرح
لزمه الوفاء بما صرح والمختار لا يحتاج الى اصل لان حاصله نفي الحكم لعدم العلة او صد
المستدل عن التعليل بذلك وايضا فاصل المستدل اصله اقول اختلفوا في وجوب

بيان وصف المعارضة عن الفرع على المعترض على ثلثة مذاهب اولها انه يجب مطلقا وثانيها
انه لا يجب مطلقا وثالثها المختار عند المصنف ان المعترض ان صرح بنفي وصف المعارضة
عن الفرع لزمه الوفاء به والا فلا واحتج عليه بان المعترض اذا لم يصرح بنفي وصف المعارضة
عن الفرع فقد اتى بما لم ينتهض معه دليل المستدل فلا يلزمه التصريح بنفي وصف المعارضة
في الفرع وان صرح به لزمه الوفاء بما صرح وان اندفع دليل المستدل دون نفي الوصف
عن الفرع لانه التزم بذكره تقريره فيلزمه الوفاء به واختلفوا في احتياج وصف المعارضة
الى اصل يشهد له بالاعتبار والمختار انه لا يحتاج الى اصل يشهد له بالاعتبار لان حاصل
سوال المعارضة نفي حكم الفرع لعدم العلة كنفي وجوب القصاص في القتل بالمثقل لعدم العلة
التي هي القتل العمد العدوان بالجارح او صد المستدل عن التعليل بما جعله علة وهذا ن
لا يحتاجان الى اصل وايضا فاصل المستدل هو اصله لانه كما يشهد باعتبار وصف المستدل
يشهد باعتبار وصفه قال وجواب المعارضة اما بمنع وجود الوصف او المطالبة
بتاثيره ان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر او خفائه او عدم انضباطه او منع ظهوره
او انضباطه او بيان انه عدم معارض في الفرع مثل المكره على المختار بجامع القتل فيعترض
بالطواعية فيجيب بانه عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم وذلك طرد او بين كونه ملغى
او بين استقلال ما عداه في صورة بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في
معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه في معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان
عن متعرض للتعميم اقول وجواب المستدل عن المعارضة اما بمنع وجود وصف
المعارضة في الاصل واما بمطالبة المستدل المعترض بتاثير وصف المعارضة ان كان المعترض
اثبت عليته بالمناسبة او بالشبه اما اذا اثبت عليته بالسبر لم يتمكن المستدل من المطالبة
بتاثيره فان السبر كاف في الدلالة على العلية بدون التاثير واما بخفا وصف المعارضة
واما بعدم انضباطه واما بمنع ظهوره واما بمنع انضباطه واما ببيان ان وصف المعارضة
عدم معارض في الفرع وعدم المعارض في الفرع لا يكون علة مستقلة ولا جزء علة مثال
ذلك قياس المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل فيعترض المعترض بالطواعية
فان القتل وحده لا يكون علة مستقلة بل القتل مع الطواعية فيجيب المستدل بان الطواعية
ليست جزء علة بل هو عدم معارض موجود في الفرع لان الطواعية عدم الاكراه والاكراه
مناسب لعدم وجوب القصاص الذي هو نقيض وجوب القصاص فيكون الاكراه معارضا في
الفرع الذي هو المكره لكونه مناسبا لعدم وجوب القصاص الذي هو نقيض الحكم فيكون عدم
الاكراه عدم معارض في الفرع فلا يكون جزء علة بل يكون وصفا طرديا واما بان يبين المستدل
كون وصف المعارضة ملغى لا مدخل له في العلية واما بان يبين استقلال الوصف المدعى علة

في صورة بظاهر نص او اجماع مثل ما اذا علل المستدل حرمة الربوا بالطعم فيعترض المعترض بالكيل فيبين المستدل استقلال الطعم بظاهر قوله عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام ومثل ما اذا علل المستدل اباحة القتل بتبديل الدين فيعارض المعترض بتبديل الايمان بالكفر بعد الايمان فيبين المستدل استقلال تبديل الدين بظاهر قوله عليه من بدل دينه فاقتلوه وليس على المستدل عند بيان استقلال ما علل به وصف المعارضة التعرض للتعميم اي التعرض لثبوت الحكم في جميع صور وجود الوصف فان ترتب الحكم على الوصف المناسب ولو في صورة يكفي في الدلالة على العلية فلم يحتج الى التعرض للتعميم فقوله غير متعرض حال عن المستدل والعامل فيه قوله او يبين قال ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة اخرى ولذلك لو ابدت امر آخر يخلف ما الغي سمي الالغا ويسمى تعدد الوضع لتعدد اصلها مثل امان من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية وانها مظنة الفراغ للنظر فيكون اكمل فيلغيها بالماذون له في القتال فيقول خلف الاذن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع او لعلم السيد بصلاحيته وجوابه الالغا الى ان يقف احدهما ولا يفيد الالغا بضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين اقول ولا يكفي في بيان استقلال وصف المستدل اثبات الحكم في صورة بدون وصف المعارضة لجواز ان يكون الحكم لعلة اخرى غير وصف المستدل فلا يلزم استقلاله ولاجل جواز كون الحكم لعلة اخرى لو ابدى المعترض امرا آخر يخلف ما الغي اي يقوم مقام الوصف الذي الغاه المستدل بثبوت الحكم بدونه فسد الغاؤه ويسمى فساد الالغا بالوجه المذكور تعدد الوضع لتعدد اصل العلة فان المعترض اثبت علية وصف المعارضة اولا فلما الغاه المستدل اثبت عليه وصف آخر مثال ذلك في مسئلة امان العبد الكافر امان من مسلم عاقل فيصح قياسا على امان الحر لان الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيصح تعليل صحة الايمان بهما فيعترض المعترض بالحرية فان الحرية مظنة الفراغ للنظر في المصالح فيكون الحر اكمل حالا من العبد في النظر في المصالح فيكون للحرية مدخل في صحة الامان فيلغي المستدل الحرية بالعبد الماذون له في القتال فانه يصح امانه مع انتفا الحرية فيقول المعترض خلف الاذن الحرية اي اقيم الاذن في القتال مقام الحرية اما لان الاذن مظنة لبذل الوسع في النظر او لان الاذن مظنة لعلم السيد بصلاحية العبد لاعطا الامان وجواب فساد الالغا الالغا الى ان يقف احدهما اعني المستدل او المعترض بان يثبت المعترض وصفا لم يتمكن المستدل من الالغا او يلغي المستدل وصف المعترض في صورة ليس فيها ما يقوم مقامه ولو سلم المستدل كون وصف المعارضة مظنة الحكم المختلف فلا يفيد بيان الالغا بضعف المظنة في صورة لان ضعف المظنة في صورة لا يخل بالعلية مثل اذا قيس المرتد على المرتد في اباحة

القتل بجامع الردة فيعترض المعترض بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغي المستدل الرجولية بالمقطوع اليدين فان الرجولية فيه ضعيفة مع اباحة قتله قال ولا يكفي رجحان المعين ولا كونه متعديا لاحتمال الجزئية فيتعين التحكم والصحيح جواز تعدد الاصول لقوة الظن به وفي جواز اقتصار المعارضة على اصل واحد قولان وعلى الجميع في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد قولان اقول ولو بين المستدل رجحان الوصف الذي عينه على وصف المعارضة بجهة من الجهات المرجحة او بين كونه متعديا لا يكفي في بيان استقلاله وصح لان رجحان الوصف لا يفيد الاستقلال اذ لا يبعد ان يرجح بعض اجزاء العلة على بعض كما في القتل العمد العدوان بان القتل اقوى من الاخيرين وكذا تعدية الوصف لا تفيد الاستقلال اذ المتعدي لا يلزم ان يكون راجحا على القاصر لان المتعدي ان كان راجحا من جهة اتساع الحكم فالقاصر راجح من جهة موافقة الاصل ولو سلم رجحان المتعدي لا يلزم ان يكون مستقلا لاحتمال ان يكون القاصر جزءا واذا احتمل ذلك كان الحكم بكون وصف المستدل علة مستقلة تحكما باطلا واختلفوا في جواز تعدد اصول المستدل والصحيح انه يجوز ان يتعدد لان تعدد الاصول يقوي الظن بكون وصف المستدل علة ثم المجوزون اختلفوا في جواز اقتصار المعترض في المعارضة في الاصل على اصل واحد اذا كان اصول المستدل متعددة فمنهم من جوز الاقتصار لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا فرق المعترض بين الفرع والاصل من الاصول فقد تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل ومنهم من منع بنا على انه اذا عارضه المعترض في اصل واحد بقي قياس المستدل صحيحا في الاصل الذي لم يعارضه وعلى تقدير وجوب المعارضة في جميع الاصول فقد اختلفوا في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد في جواب المعارضة فمنهم من جوز لانه يحصل مقصود المستدل به ومنهم من لم يجوز لان المستدل التزم صحة القياس على كل الاصول فاذا عورض في الجميع يجب الجواب عن الجميع قال في التركيب تقدم اقول الاعتراض السادس عشر سؤال التركيب وهو الوارد على القياس المركب وقد تقدم السؤال والجواب في شروط حكم الاصل فلا حاجة الى اعادته قال في التعدية ومثلها في اجبار البكر البالغ بكر جاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض الصغر ويعديه الى الثيب الصغيرة ويرجع به الى المعارضة في الاصل اقول الاعتراض السابع عشر وهو ان يعارض المعترض وصف المستدل بوصف آخر متعد الى فرع آخر مختلف فيه ايضا مثال التعدية قول الشافعي في اجبار البكر البالغة البكر البالغة بكر جاز اجبارها قياسا على البكر الصغيرة فيعارض المعترض بالصغر ويقول البكارة وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر يتعدى الى الثيب الصغيرة والمعترض يرجع بهذا الاعتراض الى المعارضة في الاصل فجوابها جواب المعارضة ولا اثر لزيادة التسوية في التعدية قال منع وجوده في الفرع مثل امان صدر من اهله كالماذون فيمنع الاهلية وجوابه ببيان وجوده ما عناه بالاهلية كجواب منعه في الاصل والصحيح منع السائل من تقريره لان المستدل مدع فعليه اثباته لئلا ينتشر اقول الاعتراض الثامن عشر منع وجود الوصف الذي جعله المستدل علة في الفرع مثال ذلك قول الفقهاء

في امات العبد الغير المأذون وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود ما عناه المستدل بالاهلية في الفرع كجواب
منع وجود الوصف المدعى علته في الاصل فانه ايضا ببيان وجود الوصف في الاصل وقد اختلفوا في منع السايل
ان المعترض من تقرير نفي الوصف عن الفرع والصحيح ان السايل يمنع من تقريره لان المعترض مانع
وتقرير النفي يوجه الاثبات والمانع يمنع من الاثبات بخلاف المستدل فانه مدع لوجود الوصف في الفرع
فعليه اثباته لئلا ينتشر الكلام **قال** في المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم نحو طرق اثبات
العلة والمختار قبوله لئلا يختل فائدة المناظرة قالوا فيه قلب التناظر ورد بان القصد الهدم فجوابه بما يعترض
به على المستدل والمختار قبول الترجيح ايضا فيتعين العمل وهو المقصود والمختار لا يجب الايماء الى
الترجيح في الدليل لانه خارج عنه وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة لدفعها لا انه منه **اقول**
الاعتراض التاسع عشر المعارضة في الفرع بدليل يقتضي نقيض الحكم المدعى على وجه يكون مستندا
الى طريق من طرق اثبات العلة واختلفوا في قبول هذا الاعتراض والمختار قبوله لان فائدة المناظرة
رد ما ذهب اليه المستدل فلو لم يقبل لاختل فائدة المناظرة والمانعون من القبول قالوا لا يقبل لان فيه
قلب التناظر لصيرورة المعترض مستدلا اجاب بان المقصود من المعارضة هدم ما بناه المستدل وهو
حاصل ولا يجب على المعترض في سلوك طريق الهدم وجواب هذا الاعتراض بما يعترض به على المستدل
ابتداء لان المعترض مستدل في الحال فيرد عليه ما يرد على المستدل واختلفوا في قبول ترجيح ما ذكره
المستدل على ما ذكره المعترض والمختار عند المصنف قبول ترجيحه فان بالترجيح يتعين العمل بما ذكره
المستدل وهو المقصود وقد اختلفوا في انه هل يجب على المستدل الايماء الى الترجيح عند الاستدلال ام لا
والمختار انه لا يجب لان الترجيح لو كان خارجا لم يتوقف العمل بالدليل عليه لوجب بان توقف العمل
بالدليل على الترجيح من توابع ورود المعارضة لدفع المعارضة بالترجيح فيبقى الدليل معمولا به لا ان
الترجيح من اجزاء الدليل والحاصل ان توقف العمل بالدليل على الترجيح انما هو لاجل ورود المعارضة
لا لان الترجيح جزء من الدليل **قال** الفرق وهو راجع الى احدى المعارضتين واليهما
معا على قول **اقول** الاعتراض العشرون الفرق وهو جعل امر مخصوص بالاصل علة للحكم او
جعل امر مخصوص بالفرع مانعا من الحكم والاول معارضة في الاصل والثاني معارضة في الفرع فلهذا قال
الفرق راجع الى احدى المعارضتين اعني المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وجواب كل من المعارضتين
قد سبق وقيل الفرق راجع الى المعارضتين معا والى هذا اشار بقوله واليهما معا على قول **قال** كا
اختلاف الضابط في الاصل والفرع التسبب بالشهادة وفي الاصل الاكراه فلا تحقق التساوي وجوابه
ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفا وبان افضاءه في الفرع مثله او ارجح كما لو كان اصل المغري
الحيوان فان انبعاث الاولياء على القتل طلبا للتشفي اغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفرته وعدم
علمه فلا يضر اختلاف اصلي التسبب فانه اختلاف فرع واصل كما يقاس الارث في طلاق المريض على
القاتل في منع الارث ولا يفيد ان التفاوت فيها ملغى لحفظ النفس كالغى التفاوت بين قطع الانملة

و قطع الرقبة فانه لم يلزم من الغاء العالم الغاء الجنس **اقول** الاعتراض الحادي والعشرون اختلاف
الضابط في الاصل والفرع بان يكون الحكمة في الاصل والفرع متحدة والوصف الضابط للحكمة في الاصل
مخالفا للوصف الضابط للحكمة في الفرع مثل ما اذا قيس وجوب القصاص في الشهادة على وجوب القصاص
في المكره فان الشاهد تسبب الى القتل بالشهادة كما تسبب المكره الى القتل بالاكراه فيقول المعترض
الوصف الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوي بين الاصل والفرع في الضابط
وجواب هذا الاعتراض بان الجامع بين الاصل والفرع هو التسبب الى القتل المشترك بين الشهادة و
الاكراه والتسبب الى القتل مضبوط عرفا وبان افضاء الضابط الى المقصود في الفرع مثل افضائه في الاصل
او ارجح كما لو كان اصل القياس المغري للحيوان بان يقيس الشاهد على المغري للحيوان بجامع تسببهما
الى القتل فان افضاء الضابط الى المقصود في الفرع ههنا ارجح من افضائه الى المقصود في الاصل فان
انبعاث الاولياء على القتل بسبب الشهادة طلبا للتشفي ارجح من انبعاث الحيوان بالاغراء لان الحيوان
فيه نفرة من الانسان مانعة من الانبعاث وايضا عدم علم الحيوان بجواز القتل وعدمه يمنع عن الانبعاث
واذا كان التسبب في الفرع مثل التسبب في الاصل او راجحا فلا يضر اختلاف اصلي التسبب لعني
الشهادة والاكراه فان اختلاف اصلي التسبب اختلاف اصل وفرع فانه قيس اصل التسبب في الفرع
الذي هو الشهادة على اصل التسبب في الاصل الذي هو الاكراه والجامع كون كل منهما سببا للقتل
واختلاف الاصل والفرع لا يكون قادحا في القياس وذلك كما يقاس ارث المبتوتة في مرض الموت
على حرمان القاتل عن الارث لاشتمالها على امر محرم فكما جعل القتل موجبا لنقيض المقصود جعل
الطلاق ايضا موجبا لنقيض المقصود باختلاف الشهادة والاكراه كاختلاف الطلاق والقتل ولا يفيد
في الجواب ان يقول المستدل التفاوت في ضابط الاصل وضابط الفرع ملغى مراعاة لحفظ النفس
المقصودة كما الغي التفاوت بين قطع الانملة المؤدية الى الهلاك وقطع الرقبة لوجوب القصاص
على قاطع الانملة عند افضاء القطع الى الهلاك قياسا على قاطع الرقبة وانما لا يفيد ان يقول المستدل
هذا لان الغاء التفاوت في صورة لا يوجب الغاءه في جميع الصور الا ترى ان الغاء التفاوت بين
العالم والجاهل في وجوب القصاص لا يوجب الغاء التفاوت بين العبد والحر في وجوب القصاص **قال** بك
اختلاف جنس المصلحة كقول الشافعية اولج فرجا في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزاني فيقال
حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب فقد يتفاوتان في نظر الشرع
وحاصله معارضة وجوابه بحذف خصوص الاصل **اقول** الاعتراض الثاني والعشرون
اختلاف جنس المصلحة بان يكون المصلحة المقصودة في الفرع غير المصلحة المقصودة من الاصل كقول
الشافعية في ايجاب الحد على اللائط اولج اللائط فرجا في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزاني فيقول
المعترض حكمة الفرع صيانة النفس عن رذيلة اللواط وحكمة الاصل دفع محذور اختلاط الانساب المفضي الى
عدم تعهد الاولاد فقد يتفاوتان في نظر الشرع فانه يجوز ان يعتبر الشارع الثاني دون الاول وحاصل

معلا الاعتراض معارضة في الاصل فان المستدل جعل علة الحكم الوصف الموجود في الاصل والفرع والمعترض
جعل العلة الوصف المشتمل على حكمة مخصوصة بالاصل وجوابه جواب المعارضة بان يحذف المخصوص بالاصل
عن الاعتبار **قال** مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه بيان ان الاختلاف
راجع الى المحل الذي اختلافه شرط في الحكم **اقول** الاعتراض الثالث والعشرون مخالفة حكم
الفرع لحكم الاصل مثل قياس البيع على النكاح في الصحة وعكسه اي قياس النكاح على البيع فيقول المعترض
حكم الفرع مخالف لحكم الاصل ولا يتحقق القياس مع مخالفة الحكمين لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل
الى الفرع بجامع وجواب هذا الاعتراض ببيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذي هو اختلافه شرط
في القياس فان محل الحكم الاصل والفرع ولابد من اختلافهما في القياس وليس الاختلاف في نفس الحكم ولا
في البيان الذي هو الجامع **قال** القلب قلب لتصحيح مذهبه وقلب لابطال مذهب المستدل
صريحا وقلب بالالتزام الاول لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه
الصوم كالوقوف بعرفة الثاني عضو وضوء فلا يكتفى فيه باقل ما ينطلق عليه فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع
الثالث عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية
لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم والحق انه نوع معارضة اشترك
فيه الاصل والجامع مكان اولى بالقبول **اقول** الاعتراض الرابع والعشرون القلب
وهو تعليق نقيض الحكم المذكور ولازم نقيضه على العلة المذكورة الحاقا بالاصل المذكور وقسم المصنف
القلب الى ثلثة اقسام قلب ذكره المعترض لتصحيح مذهبه وقلب ذكره لابطال مذهب المستدل صريحا
وقلب ذكره لابطال مذهبه بالالتزام مثال الاول قول الحنفي في ان الصوم شرط صحة الاعتكاف
الاعتكاف لبث فلا يكون قربة بنفسه قياسا على الوقوف بعرفة فلابد من انضمام عبادة اخرى اليه
ليحصل به قربة فيقول الشافعي الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم قياسا على الوقوف
بعرفة فقد صحح المعترض بهذا القلب مذهبه وهو عدم اشتراط الصوم مثال الثاني قول الحنفي
في مسح الراس الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما ينطلق عليه اسم المسح قياسا على غير الراس
من اعضاء الوضوء واذا بطل الاقل ثبت الربع لان ما عدا الربع والاقل باطل باتفاق الخصمين فيقول الشافعي
الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يقدر بالربع كغيره من اعضاء الوضوء فان المعترض بهذا القلب ابطل
مذهب المستدل صريحا مثال الثالث قول الحنفي في صحة بيع الغايب بيع الغايب عقد معاوضة فيصح
مع الجهل بالعوض قياسا على النكاح فيقول الشافعي بيع الغايب عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار
الرؤية قياسا على النكاح واشتراط الخيار لازم لصحة بيع الغايب واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم فان
المعترض بهذا القلب ابطل مذهب المستدل بالالتزام لا بالصريح فانه ابطل لازم مذهبه فلزم من ابطال
لازم مذهبه ابطال مذهبه والحق ان القلب نوع معارضة فانه يوجب نقيض الحكم المدعى الا انه وجب فيه
ان يكون الاصل والجامع والفرع ما جعله المستدل اصلا وفرعا وجامعا وكان اولى بالقبول من المعارضة

التي لا يكون كذلك لان الاشتراك في الاصل والجامع والفرع ابلغ في المنافضة مما لم يكن كذلك لانه يمنع المستدل
من ترجيح اصله وجامعه على اصل القلب وجامعه للاتحاد بخلاف غيره من المعارضة وللقلب اقسام اخر
غير ما ذكره المصنف منها قلب الدعوى مع اضمار الدليل كما يقال كل موجود مرئي فيقول القالب المعترض
كل ما ليس في جهة لا يكون مرئيا والوجود المذكور في الاول دليل الرؤية عند القايل الاول وكونه
ليس في جهة في الثاني دليل امتناع الرؤية عند القايل الثاني وكل واحد من الدليلين مضمر في الدعوى
ومنها قلب الدعوى مع عدم اضمار الدليل مثل شكر المنعم واجب لذاته فيقول القالب شكر المنعم ليس
بواجب لذاته ومنها قلب الاستبعاد في الدعوى كقول الشافعي في مسئلة الالحاق تحكيم الولد فيه تحكم بلا دليل
فيقول المعترض من القالب تحكيم القايف فيه ايضا تحكم بلا دليل ومنها قلب الدليل على وجه يكون ما ذكره المستدل
يدل عليه ولا يدل له مثل قول المستدل الخال وارث من لا وارث له فيقلب المعترض ويقول انه يدل على ان
الخال لا يرث بطريق ابلغ فان قوله لا وارث سلب عام فكيف يكون الخال وارثا وذلك كقول القايل
الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له واعلم ان التعريف الذي ذكرناه اولا للقلب لا يتناول
هذه الاقسام بل يتناول الاقسام الثلثة التي ذكرها المصنف فقط **قال** القول بالموجب وحقيقته
تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلثة الاول ان يستنتج ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مثل قتل بما يقتل
غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كالحرق فيرد فان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه والثاني ان يستنتج
ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيرد
اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرايط والمقتضي والصحيح انه مصدق في مذهبه
واكثر القول بالموجب كذلك لخفاء الماخذ بخلاف محال الخلاف الثالث ان يسكت عن الصغرى غير
مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الوضوء قربة فيرد ولو ذكرها لم يرد
الا المنع وقولهم فيه انقطاع لاحدهما بعيد في الثالث لاختلاف المرادين وجواب الاول بانه محل
النزاع او مستلزم كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب لانه يجب فيقول المعنى
لا يجوز يحرم به ويلزم نفي الوجوب وعن الثاني انه الماخذ وعن الثالث بان الحذف سائغ **اقول**
الاعتراض الخامس والعشرون القول بالموجب وحقيقته تسليم دليل المستدل مع بقاء النزاع وهو
ثلثة اقسام الاول ان يستنتج المستدل من دليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازم محل النزاع ولا
يكون كذلك مثل قول الشافعي في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص قياسا
على القتل بالحرق فيرد القول بالموجب بان يقول المعترض بموجب هذا الدليل وهو ان القتل
بالمثقل لا ينافي وجوب القصاص لكن عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه محل النزاع اي
لا يكون ملازما لمحل النزاع اذ لا يلزم من عدم المنافاة بين الشيئين كون احدهما ملازما للاخر الثاني
ان يستنتج المستدل من الدليل ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم ولا يكون كذلك مثل قول الشافعي
في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيظن المستدل

ان ماخذ حلم وجوب القصاص عند الخصم تفاوت الوسيلة فيرد القول بالموجب بان يقول المعترض بموجب الدليل وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص عندي ايضا ولكن لم يلزم منه وجوب القصاص اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرايط ووجود المقتضي ووجوب القصاص يتوقف على كل ذلك والصحيح ان المعترض يصدق في مذهبه بان ما ذهب اليه المستدل ليس ماخذ المعترض فانه اعرف بمذهبه ومذهب امامه وقيل لا يصدق الى ان يظهر ماخذه لجواز ان يكون ما ذكره المستدل ماخذ المعترض الا انه لا يقول به للعناد واكثر القول بالموجب كذلك ان يكون من باب غلط الماخذ لخفاء الماخذ فان مدرك حكم المجتهد كثيرا ما يخفى بخلاف محل الخلاف وهو الحكم المختلف فيه فانه لا يخفى ولهذا يشترك العوام مع الخواص في معرفة الاحكام دون المدارك

الثالث ان يذكر المستدل كبرى القياس ويسكت عن الصغرى والحال ان الصغرى غير مشهورة مثل قول الشافعي في اشتراط النية في الوضوء ما ثبت قربة فشرطه النية قياسا على الصلوة ويسكت عن الصغرى وهي قوله الوضوء قربة فيرد المعترض بان يقول بموجب الكبرى ولكن لا ينتج الكبرى وحدها ولو ذكر المستدل الصغرى لم يرد الا منع الصغرى بان يقول المعترض لا اسلم ان الوضوء قربة وقول الاصوليين في القول بالموجب يلزم انقطاع المستدل او المعترض في القسم الثالث من القول بالموجب بعيد لاختلاف مراد المستدل ومراد المعترض اذ مراد المستدل ان الصغرى وان كانت محذوفة لفظا فهي مذكورة تقديرا والمجموع يفيد المطلوب ومراد المعترض ان المذكور هو الكبرى وحدها وهي لا تفيد المطلوب وجواب القسم الاول من القول بالموجب بان ما لزم من الدليل وهو محل النزاع او مستلزم له وبيانه بالنقل المشهور كما لو قال الشافعي لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول الحنفي بالموجب بان قتل المسلم بالذمي وتحريم قتل المسلم بالذمي مستلزم لنفي الوجوب والجواب عن القسم الثاني من القول بالموجب ان ما ذكرته هو الماخذ وبيانه اشتهاره بين النظار والجواب عن القسم الثالث من القول بالموجب بان حذف الصغرى جايز والدليل مجموع الصغرى والكبرى لا الكبرى وحدها **قال** والاعتراضات من جنس واحد تتعدد اتفاقا ومن اجناس كالمنع والمطالبة والمنع والمعارضة منع اهل سمرقند التعدد للخبط والمترتبة منع الاكثر لما فيه من التسليم للمتقدم فيتعين الاخر والمختار جوازه لان التسليم تقديري فليترتب والا كان منعا بعد تسليم فيتقدم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليهما وقدم النقض على معارضة الاصل لانه يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها **اقول** الاعتراضات اما ان تكون من جنس واحد كالنقوض او المعارضات في احد ركني القياس اما الاصل او الفرع او من اجناس مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كانت الاعتراضات من جنس واحد فقد اتفق اهل المناظرة على جواز تعددها اي على جواز ايرادها معا اذ لا يلزم منها تناقض ولا انتقال من سؤال الى اخر وان كانت الاعتراضات من اجناس مختلفة فمنع اهل سمرقند جواز

التعدد فيها سوا كانت مترتبة او غير مترتبة لان التعدد يودي الى الخبط لانه خلط منع بمنع وهو وانتقال من سؤال الى اخر واوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط والمترتبة منع اكثر اهل المناظرة التعدد فيها دون غير المترتبة لان في تعدد المترتبة تسليما للمتقدم لان المعترض اذا طالب بتاثير الوصف بعد ان منع وجود الوصف فقد نزل عن المنع وسلم وجود الوصف الذي هو المقدم لانه لو اصر على منع وجود الوصف لا طالبه بتاثير الوصف لان تاثير ما لا وجود له محال فلا يستحق المعترض غير جواب الاخير فيتعين الاخير للورود فقط فالتعرض للمتقدم يكون ضايعا واختار المصنف جواز التعدد في المترتبة لان تسليم المتقدم تسليم تقديري ومعناه لو سلم وجود الوصف فلا اسلم تاثيره والتسليم التقديري لا ينافي المنع بخلاف التسليم تحقيقا فانه ينافي المنع فلو منع بعد التسليم تحقيقا لم يسمع واذا جاز التعدد في المرتبة فليترتب الاعتراضات والا اي وان لم يترتب الاعتراضات كان منعا بعد التسليم كما لو طالب بالتاثير ثم منع وجوده والاعتراضات بعضها متقدم طبعا على بعض فليتقدم وضعا فما يتعلق بالاصل من الاعتراضات يتقدم على ما يتعلق بالفرع لان الفرع يتوقف على العلة ويتقدم النقض على المعارضة لان النقض يورد لابطال العلة والمعارضة يورد لاستقلالها والعلة متقدمة على استقلالها والاستفسار يتقدم على الكل لان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم فساد الاعتبار لانه نظر في فساد القياس من حيث الجملة وهو قبل النظر في تفصيله ثم فساد الوضع لانه اخص من فساد الاعتبار والنظر في الاعم متقدم على النظر في الاخص ثم ما يتعلق بالاصل على الترتيب الذي ذكر **قال** الاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو المقصود فقيل ما ليس بنص ولا اجماع وقيل ولا قياس علة فيدخل نفي الفارق والتلازم واما نحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل وعلى انه دليل قيل استدلال وقيل ان اثبت بغير الثلثة والمختار انه بلية تلازم بين حكمين من غير تعيين علة واستصحاب وشرع من قبلنا **اقول** لما كان الاستدلال من جملة الطرق المفيدة للاحكام ذكره بعد الفراغ عن الادلة الاربعة والاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي الاصطلاح يطلق على معنى عام وهو ذكر الدليل نصا كان او اجماعا او قياسا او غيره ويطلق على معنى خاص هو المقصود ههنا فقيل في تعريفه هو دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا وقيل هو دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياس علة فيدخل في الاستدلال بالمعنى الثاني نفي الفارق وهو القياس في معنى الاصل والتلازم اي قياس الدلالة لان قياس الدلالة الاستدلال من وجود احد المتلازمين على وجود الاخر واختلفوا في نحو وجد السبب فيوجد المسبب او وجد المانع فينتفي الحكم او فقد الشرط فينتفي الحكم فقيل ليس بدليل بل هو دعوى دليل لان قولنا وجد السبب معناه وجد الدليل وهو دعوى وجود الدليل وقيل دليل لان الدليل ما يلزم منه الحكم قطعا او ظنا وهذا كذلك وعلى تقدير كونه دليلا اختلفوا فقيل انه استدلال لدخوله في تعريف الاستدلال لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ان اثبت السبب او المانع او فقد الشرط بغير الثلثة اعني النص والاجماع والقياس فاستدلال وان اثبت باحدها

لا يكون استدلالاً بناءً على انه لو ثبت باحدها كان الحكم اللازم ثابتاً بالنص او الاجماع او القياس وهو باطل
فان النص او الاجماع او القياس دليل لحكم متقدم على الاستدلال لا نفسه وقيل الاستدلال اربعة
انواع القول المؤلف الموجب لقول اخر اقترانياً كان او استثنائياً ونفي الحكم لنفي المدارك وقولهم
وجد السبب او المانع او فقد الشرط والاستصحاب ولم يعتد بشرع من قبلنا والمختار عند المصنف
ان الاستدلال ثلثة اقسام تلازم بين حكمين من غير تعيين علة جامعة واستصحاب وشرع من قبلنا **قال**
الاول تلازم بين ثبوتين او نفيين او ثبوت ونفي والمتلازمان ان كان طردا وعكسا كالجسم والحدوث
جرى فيهما الاول طردا والثاني عكسا والمتنافيان ان كانا طردا وعكسا فان تنافيا اثباتا كالتاليف و
القدم جرى فيهما الثالث طردا وعكسا وان تنافيا كالاساس والخلل جرى فيهما الرابع طردا وعكسا
الاول في الاحكام من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت بالطرد ويقوى بالعكس ويقرر بثبوت احد الاثرين
فيلزم الاخر للزوم المؤثر وثبوت المؤثر ولا يعين المؤثر فيكون انتقالا الى قياس العلة الثاني لو صح
الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم ويقرر بانتفاء احد الاثرين فينتفي الاخر للزوم
انتفاء المؤثر وانتفاء المؤثر الثالث ما كان مباحا لا يكون حراما الرابع ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقرر بان
ثبوت التنافي بينهما او بين لوازمهما **اقول** الاول من اقسام الاستدلال التلازم وهو
على اربعة اقسام لان المتلازمين اما ان يكون ثبوتين او نفيين او الاول ثبوت والاخر نفي او الاول
نفي والاخر ثبوت والمتلازمان ان كانا طردا وعكسا اي ان كان التلازم بينهما من الجانبين كالجسم
والتاليف فان وجود كل تاليف منهما يستلزم وجود الاخر جرى فيهما اي في المتلازمين الاولان
اي التلازم بين ثبوتين والتلازم بين نفيين طردا وعكسا اي يلزم وجود كل واحد من الجسم
والتاليف وجود الاخر ويلزم نفي كل واحد منهما نفي الاخر وان كان المتلازمان طردا فقط
اي يلزم من وجود الاول وجود الثاني من غير عكس كالجسم والحدوث فان وجود الجسم يستلزم
الحدوث من غير عكس جرى فيهما التلازم بين ثبوتين طردا فقط اي يلزم من وجود الجسم وجود
الحدوث من غير عكس والتلازم بين نفيين عكسا فقط اي يلزم من نفي الحدوث نفي الجسم من غير
عكس واما المتنافيان طردا وعكسا اي بينهما منافاة وجودا وعدما وهي المنفصلة الحقيقية كالحدوث
ووجوب البقاء فان بينهما منافاة وجودا وعدما يجري فيهما الاخيران اي التلازم بين ثبوت ونفي
والتلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا اي يلزم من ثبوت كل منهما نفي الاخر ومن نفي كل منهما
ثبوت الاخر وان كان المتنافيان تنافيا اثباتا فقط اي يكون بينهما منع الجمع كالتاليف والقدم
فانه بينهما منافاة وجودا لا عدما جرى فيهما الثالث اي التلازم بين ثبوت ونفي طردا وعكسا
اي ثبوت كل من التاليف والقدم يلزم نفي الاخر وان كان المتنافيان تنافيا نفيا فقط اي
يكون بينهما منع الخلو كالاساس والخلل فانه بينهما منافاة عدما لا وجودا جرى فيهما الرابع اي التلازم
بين نفي وثبوت طردا وعكسا اي يلزم من نفي كل منهما ثبوت الاخر ثم ذكر المصنف امثلة الاقسام الاربعة

من التلازم في الاحكام مثال الاول اي التلازم بين ثبوتين من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت الملازمة
بينهما طردا اي بان يستلزم صحة الطلاق صحة الظهار ويقوى التلازم بينهما بالعكس فان العكس
وان لم يكن دليلا على سبيل الاستقلال لكن يكون مقويا للدليل ويقرر التلازم بان الحكمين اثران
لمؤثر واحد فيلزم من ثبوت احد الاثرين ثبوت الاخر لان ثبوت المؤثر لازم لثبوت احدهما
وثبوت الاخر لازم من ثبوت مؤثره ويقرر ايضا ثبوت المؤثر بان يقال المؤثر في صحة الطلاق
ثابت فثبت صحة الظهار لانهما اثراه ولا يعين المؤثر والا يكون انتقالا من الاستدلال الى قياس العلة
وهو ليس بالاستدلال بالاتفاق مثال الثاني اي التلازم بين نفيين لو صح الوضوء بغير نية لصح
التيمم ويثبت هذا التلازم بالطرد ويقوى بالعكس كما تقدم ويقرر ايضا بانتفاء احد الاثرين فينتفي
الاخر للزوم انتفاء المؤثر فانه يلزم من انتفاء احد الاثرين انتفاء المؤثر ويلزم من انتفاء المؤثر انتفاء
الاثر الاخر مثال الثالث اي التلازم بين ثبوت ونفي ما يكون مباحا لا يكون حراما مثال الرابع اي
التلازم بين نفي وثبوت ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقرر الثالث والرابع بثبوت التنافي بين
الحرام والمباح او بثبوت التنافي بين لوازمهما فان التنافي بين اللوازم يستلزم التنافي بين
الملزومات **قال** ويرد على الجميع منعهما ومنع احدهما من الاسولة ما عدا اسولة تعيين
الوصف الجامع ويختص سوال مثل قولهم في قصاص الايدي باليد لاحد موجبي الاصل وهو النفس
فيجب بدليل الموجب الثاني وهو الدية ويرد بان الدية احد الواجب فيستلزم الاخر لان العلة
ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازم الحكمين دليل تلازم العلتين ويعترض بجواز
ان يكون في الفرع باخرى لا يقتضي الاخر ويرجح بانتفاء المدارك فلا يلزم الاخر وجوابه ان الاصل
عدم اخرى ويرجح بالاتحاد لما فيه من العكس وان قال فالاصل عدم علة الاصل في الفرع
قال والمعتمد اولى **اقول** ويرد على جميع اقسام التلازم منع المقدمتين الشرطية والاستثنائية
او منع احدى المقدمتين اما الشرطية او الاستثنائية ويرد ايضا على اقسام التلازم الاسولة
التي ذكرنا ها في القياس الا الاسولة الواردة على نفس الوصف الجامع فانها لا ترد في التلازم لان
الوصف الجامع لا يعين في التلازم وما لا يعين لا يرد عليه شيء ويختص التلازم بسوال اخر غير
ما ذكر في القياس وذلك اذا كان الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي علة الاصل مثل قولهم
في قصاص الايدي باليد الواحدة ان قصاص الجماعة بالواحد احد موجبي علة الاصل وهي تفويت
النفس فيجب القصاص على الجميع في الفرع بدليل وجود الموجب الثاني وهو الدية على
الجميع في الفرع ويقرر وجوب القصاص على الجميع في الفرع بان الدية على الجميع احد موجبي
العلة فيستلزم الموجب الاخر وهو وجوب القصاص على الجميع لان علة الموجبين في الاصل ان
كانت واحدة فواضح وجود وجوب القصاص على الجميع في الفرع اذ يلزم من احد موجبي العلة
في الفرع وهو الدية على الجميع وجود العلة في الفرع ومن وجود العلة في الفرع وجود الموجب الاخر فيه

وهو وجوب القصاص على الجميع وان كانت العلة متعددة فتلازم الحكمين اعني وجوب الدية على الجميع
ووجوب القصاص عليهم في الاصل دليل على تلازم علتيهما وعلى هذا يلزم من وجود الدية على الجميع
في الفرع وجود علته فيه ومن وجود علته في الفرع وجود علة الآخر فيه لتلازم العلتين ومن وجود
علة الآخر فيه وجود الآخر اعني وجوب القصاص على الجميع في الفرع فيعترض المعترض بانه يجوز
ان يكون وجوب الدية على الجميع في الفرع لعلة اخرى غير العلة في الاصل وتلك العلة لا تقتضي
الآخر اعني وجوب القصاص على الجميع في الفرع لانه يجوز ان يكون علة الاصل تقتضي تلازم الدية
على الجميع ووجوب القصاص عليهم وعلة الفرع التي هي غير علة الاصل لا تقتضي تلازمهما ويرجح المعترض
هذا السوال باتساع المدارك فان وجوب الدية على الجميع في الفرع بعلة اخرى يوجب التعدد في
مدرك حكم الاصل والفرع واذا كان كذلك لا يلزم من وجوب الدية على الجميع في الفرع وجود الآخر
اعني وجود وجوب القصاص عليهم وجواب هذا السوال ان علة وجوب الدية على الجميع في الفرع
هي علة وجوبها في الاصل لا علة اخرى لان الاصل عدم علة اخرى ويرجح المستدل هذا الجواب بان
اتحاد العلة اولى من تعددها لما في اتحاد العلة من الطرد والعكس بخلاف تعدد العلة فانه لا يوجب
العكس والتعليل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليه بخلاف غير المنعكسة فكان اتحاد العلة اولى
فان قال المعترض فكما ان الاصل عدم علة اخرى في الفرع فالاصل عدم علة الاصل في الفرع وليس
العمل باحد الاصلين اولى من الآخر قال المستدل العمل بالاصل الذي ذكرنا اولى لان الاصل الذي
ذكرنا يوجب ان يكون علة الاصل متعدية والاصل الذي ذكرتم يوجب ان يكون علة الاصل قاصرة
والعلة المتعدية اولى من القاصرة لان القاصرة اختلف في صحة التعليل بها قال
الاستصحاب الاكثر كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه كان بقيا اصليا
او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج الاجماع على انه قبله متطهر والاصل البقا حتى يثبت معارض
والاصل عدمه لنا ان ما تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظن البقا وايضا لو لم يكن حاصلا لكان الشك
في الزوجية ابتداء كالشك في بقايها في التحريم او الجواز وهو باطل وقد استصحب الاصل فيهما اقول
القسم الثاني من الاستدلال الاستصحاب وهو الحكم بثبوت الشي في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان
الاول وقد اتفق اكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحة الاحتجاج به واتفق اكثر
الحنفية على بطلان الاحتجاج به سوا كان الاستصحاب بقا اصليا وهو استصحاب بقا النفي الاصلي
او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين الاجماع منعقد على ان المحكوم عليه
بالطهارة قبل خروج الخارج متطهر والاصل البقا على الطهارة حتى يثبت معارض لها والاصل
عدم المعارض واحتج المصنف على كون الاستصحاب حجة بوجهين الاول ان ما تحقق ولم يظن معارض
لو يستلزم ظن بقايه فيكون الاستصحاب مفيدا الظن بقا الشي والعمل بالظن واجب الثاني انه لو لم يكن
الظن حاصلا ببقا ما تحقق ولم يظن له معارض لكان الشك في الزوجية ابتدا كالشك في بقا الزوجية

عليهما

في التحريم والجواز والتالي باطل اما الملازمة فلانه حينئذ لا فرق بينهما واما بطلان التالي فلان الفرق بينهما في التحريم
والجواز ثابت بالاجماع فان مدة الشك لو حصل في الاول على خلاف الثاني فانه جاير وانما حكموا بالتحريم في الاول
لان الحرمة ثابتة قبل الشك والاصل بقا الشي على ما كان عليه وبالجواز في الثاني لان الجواز ثابت قبل الشك والاصل
بقا الشي على ما كان عليه والى هذا اشار بقوله وقد استصحب الاصل فيهما اي في الزوجية ابتدا
وفي بقا الزوجية فان الاصل في الزوجية ابتدا التحريم وفي بقا الزوجية بقا الجواز قال
قالوا الحكم بالطهارة ونحوه حكم شرعي والدليل نص او اجماع او قياس واجيب بان الحكم البقا ويكفي فيه ذلك
وان سلم فالدليل الاستصحاب قالوا لو كان الاصل البقا لكانت بينة النفي اولى وهو باطل بالاجماع واجيب
بان المثبت يبعد غلطه فيحصل الظن قالوا لا ظن مع جواز الاقيسة قلنا الغرض بعد بحث العالم اقول
احتجت الحنفية على ان الاستصحاب ليس بحجة بثلثة وجوه الاول الحكم بالطهارة ونحوها من الاحكام الشرعية
ودليل الحكم الشرعي نص او اجماع او قياس فالاستصحاب ليس واحدا منها فلا يكون دليلا للحكم الشرعي والاستصحاب
ليس بواحد منها فلا يكون دليلا لحكم شرعي اجاب بان الحكم الثابت بالاستصحاب البقا والبقا لا يكون حكما
شرعيا فلا احتياج الى دليل شرعي ولو سلم ان البقا حكم شرعي فالاستصحاب دليل شرعي لما بينا من افادة
الظن وما يفيد الظن يكون دليلا شرعيا الثاني انه لو كان الاصل بقا الشي على ما كان لكانت بينة النفي
اولى من بينة الاثبات والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة ان بينة النفي مويد بهذا الاصل اجاب بان بينة الاثبات
انما كانت اولى من بينة النفي لان المثبت يبعد غلطه لاطلاعه على سبب الثبوت فيحصل به الظن بخلاف النفي
فانه يكثر فيه الغلط لامكان حدوث امر رافع للنفي في غيبة النافي الثالث لا ظن في بقا الشي على ما كان
مع جواز الاقيسة فانه يجوز ان يفرع قياس ينفي حكم ما كان اجاب بان الغرض ان الاستصحاب انما يفيد الظن
بعد بحث العالم عن الاقيسة وعدم وجدان ما يعارض الاصل قال شرع من قبلنا المختار
انه عليه قبل البعث متعبد بشرع قيل نوح وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من
منع ووقف الغزالي لنا الاحاديث متظافرة كان يتعبد كان يتحنث كان يصلي كان يطوف اقول
القسم الثالث من الاستدلال الشرع من قبلنا اختلف العلما في ان الرسول عليه قبل البعثة هل هو متعبد
بشرع ام لا والمختار عند المصنف انه متعبد بشرع ومن الاصوليين من منع تعبده بشرع ووقف الغزالي
بان وقوع تعبد الرسول عليه بشرع ثم اختلف المثبتون فقال بعضهم ذلك الشرع شرع نوح وقال بعضهم
شرع ابرهيم وقال بعضهم شرع موسى وقال بعضهم شرع عيسى وقال بعضهم ما ثبت انه شرع واحتج المصنف
على انه عليه قبل البعثة متعبد بان الاحاديث متضافرة اي متعاونة على انه عليه كان يتعبد وكان ياتي غار
حرا فيتحنث فيه اي يتعبد وكان يصلي وكان يطوف بالبيت اعده امور لا يرشد اليها العقل
فلا مصير اليها الا من الشرع قال واستدل بان من قبله شرع لجميع المكلفين واجيب بالمنع اقول
واستدل على ان الرسول صلعم قبل البعثة متعبد بشرع بان شرع من قبل الرسول عليه من الانبيا كان
شرعا لجميع المكلفين والرسول عليه واحد من المكلفين فيكون متعبدا بذلك الشرع اجاب بالمنع فانا لا نسلم

ان شرع من قبله عام لجميع المكلفين فانه لم يثبت ان دعوة من قبله يعم جميع المكلفين ولئن سلم ان شرع من قبله عام لجميع المكلفين فبعد اندراس الشرائع المتقدمة بوجه النبي عليه **قال** قالوا لو كان لقضت العادة بالمخالطة او لزمته قلنا التواتر لا يحتاج ونحوه لا يفيد وقد يمتنع المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعا بين الادلة **اقول** المانعون قالوا لو كان الرسول عليه قبل البعثة متعبدا بشرع لقضت العادة بمخالطة الرسول عليه مع اهل ذلك الشرع او لزمته المخالطة ليبحث عن اوضاع ذلك الشرع اجاب بان ما تواتر من ذلك الشرع استغنى عن المخالطة وغير المتواتر لا يفيد لانه لا يجب العمل به وايضا قد يمتنع المخالطة لموانع فيحمل عدم المخالطة على الموانع جمعا بين الدليلين اعني الدليل الدال على تعبده بشرع والعادة القاضية بالمخالطة **قال** مسئلة المختار انه عليه بعد البعث متعبد بما لم ينسخ لنا ما تقدم والاصل بقاؤه وايضا الاتفاق على الاستدلال بقوله النفس بالنفس وايضا ثبت انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلى واقم الصلوة لذكري وهي لموسى وسياقه يدل على الاستدلال به **اقول** اختلفوا في ان الرسول بعد البعثة هل هو متعبد بشرع من قبله ام لا والمختار عند المصنف انه عليه بعد البعثة متعبد بشرع من قبله فيما لم ينسخ من الاحكام الباقية بشريعته واحتج عليه بثلثة وجوه الاول ما تقدم من ان النبي عليه قبل البعثة متعبد بشرع من قبله والاصل بقاء تعبده على ما كان ما لم يظهر معارض له الثاني الاجماع منعقد على صحة الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وهو من احكام التورية ولولا التعبد بعد البعثة بشرع من قبله لما صح هذا الاستدلال الثالث انه قال صلعم من نام عن صلوة او نسيها اذا ذكرها وتلا قوله ثم اقم الصلوة لذكري وهذه الآية خطاب لموسى عليه وسياق كلام النبي عليه من تلاوة ما اوجب على موسى بعد ايجابه مثله على الامة يدل على الاستدلال به ولولا التعبد بعد البعثة بشرع من قبله لما قرأها الرسول عليه في معرض الاستدلال به **قال** قالوا لم يذكر في حديث معاذ وصوبه واجيب بانه ترك اما لان الكتاب يشمله او لقلته جمعا بين الادلة قالوا لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها قلنا المعتبر المتواتر فلا يحتاج قالوا الاجماع على ان شريعته ناسخة قلنا لما خالفها والا لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر **اقول** المانعون من جواز تعبد الرسول عليه بعد البعثة بشرع من قبله احتجوا بثلثة وجوه الاول ان معاذا رضه لم يذكر في حديثه شيئا من كتب الاولين وسنتهم عند ذكره مدارك الاحكام وصوبه الرسول عليه فلو كان شرع من قبلنا مدركا للاحكام لوجب على الرسول اظهاره لما في تركه اجاب بان معاذا انما تركه لان الكتاب يشمله لانه كما يطلق على القرآن يطلق ايضا على التورية والانجيل اولان مدرك الاحكام من كتب المتقدمين قليل وانما حمل على هذا جمعا بين الادلة اي بين حديث معاذ وادلة التعبد الثاني انه عليه لو كان بعد البعثة متعبدا بشريعة من قبله لوجب علينا تعلمها والبحث عنها كما وجب تعلم القرآن والاخبار والبحث عنها ولم يجب تعلمها والبحث عنها فدل على انه لم يكن متعبدا به اجاب بان المعتبر منها المتواتر وهو لا يحتاج الى تعلم وبحث لانه معلوم للرسول عليه وللصحابة الثالث ان الاجماع منعقد على ان شريعة نبينا صلعم ناسخة لما تقدم من الشرائع فلا يكون متعبدا بها لان المنسوخ لا يتعبد به اجاب بان شريعته ناسخة لما خالفها لا لجميعها لانها لو كانت ناسخة لجميعها لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر لكونه من الشرائع السابقة **قال** مسئلة مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اتفاقا والمختار ولا على غيرهم وللشافعي واحمد قولان في انه حجة مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس وقيل الحجة قول ابي بكر وعمر لنا لا دليل عليه فوجب تركه وايضا لو كان حجة على غيرهم لكان قول الاعلم الافضل حجة ولا يعد فيهم الكل **اقول** لما فرغ من الاستصحاب شرع في الادلة المختلف فيها التي لا يكون حجة عند المصنف فمنها مذهب الصحابي وهو ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا والمختار انه لا يكون حجة على غير الصحابة ايضا وللشافعي ولاحمد قولان احدهما ان مذهب الصحابي حجة مقدمة على القياس وثانيهما انه ليس بحجة مطلقا وقال قوم مذهب الصحابي ان خالف القياس يكون حجة والا فلا وقيل الحجة قول ابي بكر وعمر رضه واحتج المصنف على ان قول الصحابي ليس بحجة مطلقا بوجهين احدهما انه لا دليل على كون مذهب الصحابي حجة فوجب تركه لان ما لا دليل عليه يترك في الدين الثاني ان قول الصحابي لو كان حجة على غير الصحابة لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره صحابيا كان او غيره والتالي باطل اما الملازمة فلان قول الصحابي لو كان حجة على غيرهم لكان لكون الصحابي اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدة التنزيل وسماع التأويل ووقوفه على احوال الرسول لا لكون الصحابة اكثر من غيرهم اذ لا يعد فيهم الكل واذا كان قول الصحابي حجة لكونه اعلم وافضل يكون قول الاعلم والافضل حجة على غيره واما بطلان التالي فبالاتفاق **قال** واستدل لو كان حجة لتناقضت الحجج واجيب بان الترجيح او الوقف او التخيير يدفعه كغيره واستدل لو كان حجة لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد ولحيب اذا كان حجة فلا تقليد **اقول** واستدل على ان مذهب الصحابي ليس بحجة على غيرهم بوجهين الاول لو كان حجة لتناقضت الحجج والتالي باطل قطعا بيان الملازمة ان الصحابة قد يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول البعض الآخر حتى يكون احدهما حجة والآخر ليس بحجة فيلزم التناقض اجاب بمنع الملازمة فان المكلف قد يرجح احد القولين على الآخر اذا امكن وان لم يمكن الترجيح فالوقف او التخيير كما في غيره من الادلة المتعارضة واستدل ايضا لو كان قول الصحابي حجة على غيرهم لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد والنظر والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان قول الصحابي اذا كان حجة على غيره لوجب على المجتهد العمل به فيلزم التقليد مع امكان الاجتهاد اجاب بان قول الصحابي اذا كان حجة لا يكون عمل المجتهد به تقليدا لان التقليد هو العمل بقول غيره بلا دليل واذا كان قول الصحابي حجة لا يكون العمل به بلا دليل **قال** قالوا اصحابي كالنجوم اقتديتم اهتديتم اقتدوا باللذين من بعدي واجيب بان المراد المقلدون لان خطابه للصحابة قالوا ولي عبد الرحمن على ابا شرط الاقتداء بالشيخين فلم يقبل وولي عثمان فقبل ولم ينكر فدل على انه اجماع قلنا المراد متابعتهم في السيرة والسياسة والا وجب على الصحابي التقليد قالوا اذا خالف القياس فلا بد من حجة نقلية لحيب

فليصلها

بان ذلك يلزم الصحابي ويجري في التابعين مع غيرهم **اقول** القايلون بان قول الصحابي
حجة على غيرهم احتجوا بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والقايلون بان قول ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما حجة احتجوا بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فلو لم يكن قولهما حجة
لم يكن الاقتداء بهما واجبا اجاب عنهما بان المراد بالمامورين المقلدون لان خطاب الرسول عليه السلام للصحابة
ولا يجوز للصحابي المجتهد متابعة غيره بالاتفاق حجة اخرى على ان قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة
انه ولي عبد الرحمن عليا رضي الله عنهما بشرط الاقتداء بالشيخين ولم يقبل علي وولي عثمان رضي الله عنه فقبل
ولم ينكر عليه احد من الصحابة فدل ذلك على انه اجماع على جواز الاقتداء بمذهبهما اجاب بان المراد
من الاقتداء بهما متابعتهما في السيرة والسياسة لا متابعتهما في المسايل الاجتهادية والا وجب على الصحابي
متابعة غيره من الصحابة وتقليد مذهبه وهو خلاف الاجماع القايلون بان قول الصحابي اذا كان
مخالفا للقياس يكون حجة قالوا قول الصحابي اذا خالف القياس فلا بد من حجة نقلية والا لكان الصحابي
قايلا بالقول بلا دليل وهو محرم والصحابي منزه عنه اذا كان قوله عن دليل نقلي يكون حجة اجاب
بان ما ذكرتم يلزم الصحابي ايضا اي يلزم منه ان يكون قول الصحابي حجة على الصحابي ايضا ويجري
ايضا هذا الدليل في التابعي مع غيره فانه يلزم منه ان يكون قول التابعي ايضا حجة على غيره **قال**
الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع ولا يتحقق
استحسان مختلف فيه فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه قلنا ان شك فيه فمردود وان
تحقق فمعمول به اتفاقا وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص قياس
باقوى منه ولا نزاع فيه وقيل العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى لا نزاع فيه وقيل العدول عن حكم
الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقا قلنا مستنده جريانه في زمانه او زمانهم
مع علمهم من غير انكار او غير ذلك والا فهو مردود فان تحقق استحسان مختلف فيه قلنا لا دليل يدل عليه
فوجب تركه قالوا واتبعوا احسن قلنا الاظهر والاولى وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن يعني
الاجماع والا لزم العوام **اقول** الاستحسان مما ظن انه دليل وليس كذلك قالت الحنفية
والحنابلة الاستحسان حجة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي رضي من استحسن فقد شرع اي فقد وضع
شرعا جديدا ولا يتحقق استحسان مختلف فيه لان الاستحسان الواقع في الكلام مما لا نزاع فيه
لانه لا كلام في صحة اطلاق لفظ الاستحسان على الواجب في بعض الصور كقوله ... واستحسن ... ان ياخذوا
... وعلى المندوب في بعضها كقول الشافعي استحسن ترك شي من نجوم الكتابة واما الاستحسان
المعين الواقع في الكلام فقيل في تعريفه انه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه قلنا ان
شك المجتهد في كونه دليلا فمردود بالاتفاق وان تحقق كونه دليلا فلا بد من العمل به اتفاقا فلا يتحقق
فيه خلاف وقيل في تعريف الاستحسان هو العدول عن قياس الى قياس اقوى ولا نزاع فيه ايضا
لانه يعمل به من كان القياس عنده حجة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه ولا نزاع فيه ايضا وقيل

العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى منه اي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها لدليل
هو اقوى ولا نزاع فيه ايضا وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام
من غير تقدير اجرة للحمامي ومن غير تقدير مدة السكون وكشرب الماء من السقا من غير تقدير لجرته
قلنا مستند هذا ليس هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة بل مستنده جريانه في زمان النبي عليه السلام
او في زمان الصحابة مع علمهم من غير انكار والا اي وان لم يجر في زمانه او زمانهم او جرى ولم يكونوا
عالمين به وانكروا عليه فهو مردود فقد ثبت ان الاستحسان في الصور التي ذكرناها مما لا نزاع فيه فان
تحقق استحسان مختلف فيه في غير هذه الصور قلنا لا دليل يدل على كونه حجة فوجب تركه والقايلون
بكون الاستحسان حجة احتجوا بقوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم فانه امر باتباع
الاحسن والامر للوجوب اجاب بان المراد بالاحسن الاظهر والاولى وقوله عليه السلام ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن المراد منه ما اجمع عليه والا لزم ان يكون ما راه العوام حسنا فهو حجة وليس
كذلك بالاتفاق **قال** المصالح المرسلة تقدمت لنا لا دليل فوجب الرد قالوا لو لم يعتبر
لادى الى خلو وقايع **قلنا** بعد تسليم انها لا تخرج عن العمومات والاقيسة باحدهما **اقول**
المصالح المرسلة انه دليل وليس كذلك والمصالح المرسلة هي حكم لا يشهد لها اصل من الشرع اعتبارا والغاء
واحتج على انها ليست حجة بانه لا دليل يدل على وجوب العمل به فوجب تركه القايلون بانها حجة قالوا لو لم يعتبر
المصالح المرسلة لادى الى خلو وقايع عن الاحكام اجاب اولا بانا لا نسلم عدم جواز خلو الوقايع عن الاحكام
وبتقدير التسليم فالعمومات من الكتاب والسنة والاقيسة تفي باحكام تلك الوقايع وهذا هو المراد من قوله
انها لا تخرج عن العمومات والاقيسة باخذها **قال** الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع
لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقيه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه **اقول** لما فرغ من الادلة
الصحيحة شرع في الاجتهاد وهو في اللغة بذل الوسع في تحصيل ما فيه مشقة ولذلك يقال اجتهد في حمل
حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم
شرعي والفقيه قد عرف فيما تقدم من تعريف الفقه كما يعرف المجتهد فيه هاهنا من تعريف الاجتهاد
والاستفراغ قد يكون من الفقيه وقد يكون من غيره فقيد الفقيه يخرج استفراغ غير الفقيه والاستفراغ الفقيه
قد يتعلق بالوسع وقد يتعلق بغير الوسع من احوال النفس وغيرها فقيد الوسع يخرج استفراغ الفقيه
غير الوسع واستفراغ الفقيه الوسع قد يكون لتحصيل ظن وقد يكون لتحصيل علم وغيره فقوله لتحصيل
ظن يخرج استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل علم كما في الاحكام العقلية والحسية وقوله بحكم شرعي
يخرج استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم عقلي او حسي فقيل يرد على طرد هذا التعريف
استفراغ المتكلم الوسع لتحصيل ظن بتوحيده اذا كان فقيها وكذا استفراغ الاصولي في كون الكتاب
مثلا حجة اذا كان فقيها واستفراغ الفقيه في بعض الاحكام دون بعض ان قلنا الاجتهاد لا يتجزى ويرد
ايضا على عكسه اجتهاد الرسول عليه السلام فانه غير فقيه لما عرفت من تعريف الفقه وخروج اجتهاده ... لم يكن

مجتهدا في الجميع ان قلنا بتجزي الاجتهاد لانه لا يكون فقيها على ذلك التعريف ويمكن ان يجاب عن الخلوه بان
استفراغ المتكلم في توحيده والاصولي في كون الكتاب حجة ليس لتحصيل ظن بحكم شرعي لان المراد
بالحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير والتوحيد وكون الكتاب حجة
ليسا كذلك وعلى تقدير عدم تجزي الاجتهاد لا يلزم ان لا يكون استفراغ الفقيه في بعض الاحكام دون
بعض اجتهادا لان عدم تجزي الاجتهاد شرط صحة الاجتهاد لا داخل في ماهيته وهذا التعريف لماهية
الاجتهاد وعن العكس بانا لا نسلم خروج اجتهاد من لم يكن مجتهدا في الجميع ان قلنا بتجزي الاجتهاد قوله لانه لا يكون
فقيها على ذلك التعريف قلنا لا نسلم فان العارف ببعض الاحكام فقيه واما عدم الانعكاس بخروج اجتهاد الرسول
عليه فوارد **قال** مسئلة اختلف في تجزي الاجتهاد المثبت لو لم يتجز لعلم الجميع وقد سئل
مالك عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري واجيب بتعارض الادلة بالعجز عن المبالغة في الحال
قالوا اطلع على امارات مسئلة فهو وغيره سواء واجيب بانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا **اقول**
اختلف الاصوليون في انه هل يتجزى الاجتهاد ام لا والمراد بتجزي الاجتهاد التمكن من استخراج بعض الاحكام
دون بعض كالفرضي اذا تمكن من استخراج الاحكام في الفرايض ولم يتمكن من استخراج الاحكام في غير الفرايض
فمنهم من قال بتجزي الاجتهاد ومنهم من منع ومثبت تجزي الاجتهاد احتج بوجهين الاول انه لو لم يتجز الاجتهاد
لعلم المجتهد جميع الاحكام لوجوب تمكنه حينئذ من استخراج جميع الاحكام والتالي باطل فان مالكا مع علو
شانه في الاجتهاد لم يعلم المجتهد الجميع لانه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري اجاب
بان مالكا انما لم يجب عن تلك المسائل لتعارض الادلة عنده لا لعدم تمكنه في الجميع وبانه انما لم يجب عنها بسبب
عجزه عن المبالغة في استفراغ الوسع في الحال بسبب مانع ولكن كان متمكنا من استخراج ما سئل عنه
والحاصل ان عدم تجزي الاجتهاد يستلزم تهيؤ العلم بالجميع وقول مالك لا ادري لا يوجب عدم تهيؤ
العلم بالجميع الثاني اذا اطلع المستفرغ على امارات مسئلة فهو وغيره اي المجتهد المطلق سواء في تلك المسئلة
فكما يمكن المجتهد المطلق من استخراج حكم تلك المسئلة تمكن المستفرغ ايضا اجاب بانا لا نسلم انه
والمجتهد المطلق سواء في تلك المسئلة فانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بتلك المسئلة فلا يتمكن هو من استخراج
حكم تلك المسئلة لتعلق ما لم يعلم بتلك المسئلة بخلاف المجتهد المطلق فانه يتمكن لعلمه بما يتعلق بتلك المسئلة
وللقايل ان يقول اذا كان ما لم يعلم يتعلق بالمسئلة لم يكن عارفا بجميع امارات تلك المسئلة وهو خلاف
المفروض **قال** النافي كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض واجيب المفروض حصول الجميع
في ظنه عن مجتهد او بعد تحرير الائمة الامارات **اقول** النافي لتجزي الاجتهاد احتج بان كل
ما يقدر جهله يجوز ان يتعلق بالحكم المفروض فلا يكون متمكنا من الاجتهاد في الحكم المفروض اجاب بان المفروض
حصول جميع امارات تلك المسئلة في ظن الفقيه عن مجتهد بان يطلعه على جميع ما يتعلق بتلك المسئلة وبانه بعد
تحرير الائمة الامارات وتخصيص كل بعض من الامارات ببعض المسائل يحكم الفقيه ان ما عداها لم يكن له تعلق
بتلك المسئلة **قال** مسئلة المختار انه عليه كان متعبدا بالاجتهاد لنا عفى الله عنك لم اذنت ولو استقبلت

من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي واستدل ابو يوسف بقوله
لتحكم بين الناس بما اراك الله وقرره الفارسي واستدل بانه اكثر ثوابا للمشقة فكان اولى واجيب بان سقوطه
لدرجة اعلى **اقول** اختلفوا في ان الرسول عليه هل هو متعبد بالاجتهاد ام لا والمختار عند المصنف
انه كان متعبدا بالاجتهاد واحتج بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وبقوله عليه ولو استقبلت من امري ما
استدبرت لما سقت الهدي اما وجه التمسك بالاية فانه عاتب الرسول عليه على الاذن فلو كان الاذن بالوحي
لما عاتبه واذا لم يكن بالوحي تعين ان يكون عن اجتهاد لان الرسول عليه لا يحكم عن تشهي النفس لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى فلو لم يكن متعبدا بالاجتهاد لم يختار تركه واما التمسك بالحديث فلان سوق الهدي الصادر
من الرسول عليه لا يجوز ان يكون بالوحي لانه لا يجوز للرسول عليه ان يبدل الوحي من تلقاء نفسه واذا لم يكن بالوحي
تعين ان يكون بالاجتهاد كما تقرر في الاية واستدل ابو يوسف على ان الرسول عليه كان متعبدا بالاجتهاد بقوله تعالى
انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله ووجه الاستدلال بها كما قرره ابو علي الفارسي ان الاراءة
اما من الراي الذي هو الاجتهاد او من الرؤية بمعنى الابصار او بمعنى العلم لا جائز ان يكون من الرؤية
بمعنى الابصار لان المراد بما في قوله تعالى بما اراك الله هو الاحكام وهي لا تكون مبصرة ولا جائز ان يكون من الرؤية
بمعنى العلم والا لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود ذكر المفعول الثاني وهو الضمير الراجع الى الموصول
وهو في حكم الملفوظ فتعين ان يكون بمعنى الراي والجواب ان ما مصدرية لا موصولة وقد حذف المفعولان
وهو جائز وايضا على تقدير ان يكون ما موصولة جاز حذف المفعول الثالث عند حذف الثاني واستدل ايضا
بان العمل بالاجتهاد اكثر ثوابا لانه اشق من العمل بالنص وما هو اشق اكثر ثوابا لقوله عليه افضل العبادات
احمزها اي اشقها وما هو اكثر ثوابا كان اولى اجاب بان درجة الوحي اعلى من الاجتهاد لانه لم يتطرق
اليه الخطاء فيسقط الاجتهاد لان ما هو اعلى درجة اولى **قال** قالوا وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى واجيب بان الظاهر رد قولهم قرآن ولو سلم فاذا تعبد بالاجتهاد بالوحي لم ينطق الا
عن وحي قالوا لو كان لجاز مخالفته لانها من احكام الاجتهاد واجيب بالمنع كالاجماع لاجتهاد قالوا لو كان لما تاخر
في جواب قلنا لجواز الوحي او لاستفراغ الوسع قالوا القادر على اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم الا بعد
الوحي فكان كالحكم بالشهادة **اقول** المانعون من تعبد الرسول عليه بالاجتهاد احتجوا باربعة
وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فان الاية اقتضت ان يكون الحكم الصادر عن
الرسول عليه بالوحي والاجتهاد ليس بوحي فلا يجوز ان يصدر عن الرسول عليه الحكم بالاجتهاد اجاب
بان قرينة الحال تقتضي بان المراد من الاية رد قول الكفار افترى على الله فيكون المعنى ان ما ينطق به قرآنا
فهو من الوحي لا ان كل ما صدر عنه من الوحي ولئن سلم ان كل ما صدر منه بالوحي فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت
بالاجتهاد لا يكون من الوحي فانه اذا تعبد الرسول عليه بالاجتهاد بالوحي لم ينطق الا عن وحي الثاني ان
الرسول لو كان متعبدا بالاجتهاد لجاز مخالفته في الحكم الثابت بالاجتهاد لان الحكم الثابت بالاجتهاد من خواصه
جواز المخالفة والتالي باطل اجاب بانا لا نسلم ان الحكم الثابت بالاجتهاد يجوز مخالفته وذلك لان الحكم الثابت

بالنص

بالاجماع الذي يكون سنده لحما اذ الجهادين ولا يجوز مخالفته الثالث لو كان الرسول عليه متعبدا بالاجتهاد
لما تأخر في الجواب والتالي باطل لانه قد توقف في احكام الوقايع كثيرا وانتظر الوحي اجاب بانه انما توقف
لجواز الوحي وانتظار النص فان الاجتهاد انما يجوز اذا لم يكن نص يثبت به الحكم او بانه انما توقف الاستفراغ
الوسع في الاجتهاد الرابع انه عليه كان قادرا على تحصيل اليقين بالاحكام بواسطة الوحي والقادر على اليقين يحرم
عليه الظن واليقين لا يحصل الا بعد الوحي فيكون اجتهاده كالحكم بالشهادة وكما جاز الحكم بالشهادة الموجبة
للظن وان حصل بعده اليقين بسبب الوحي فكذلك جاز الحكم بالاجتهاد وان حصل بعد الحكم اليقين بواسطة
الوحي **قال** مسئلة المختار وقوع الاجتهاد من معاصر ظنا وثالثها الوقف ورابعها الوقف
من حضرة لنا قول ابي بكر لا ها الله اذا لا تعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه
فقال صلعم صدق وحكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه لقد حكمت بحكم
الله من فوق سبعة ارقعة **اقول** اختلفوا في وقوع الاجتهاد من المجتهدين في عصره على
اربعة مذاهب اولها المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره مطلقا لكن ظنا لا قطعا وثانيها انه لم يقع
مطلقا وثالثها الوقف مطلقا ورابعها الوقف فيمن حضر الرسول عليه دون من غاب عنه واحتج
على المختار بقول ابي بكر رضه في حق ابي قتادة حيث قتل رجلا من المشركين فاخذ غيره سلبه
لا ها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال الرسول عليه صدق فانه
رضي الله قال ذلك عن اجتهاد والرسول عليه قرره ~~[illegible]~~
وايضا حكم رسول الله صلعم سعد بن معاذ رضه في بني قريظة فحكم سعد بقتلهم وسبي ذراريهم فقال رسول الله
صلعم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة يعني جهة الوفيع وهو السما وقد حكم ذلك بالاجتهاد **قال**
قالوا القدرة على العلم يمنع الاجتهاد قلنا يثبت الخيرة بالدليل قالوا كانوا يرجعون اليه قلنا صحيح فان
ثبت **اقول** المانعون من وقوع الاجتهاد ممن عاصره احتجوا بوجهين الاول ان معاصر الرسول
عليه يقدر على العلم بالحكم بان يرجع الى النبي عليه في الواقعة والقدرة على العلم يمنع الاجتهاد اجاب
بانه يثبت الخيرة بين المراجعة الى الرسول عليه وبين الاجتهاد بالدليل فلا يمنع القدرة على الاجتهاد الثاني
ان الصحابة كانوا يرجعون الى النبي عليه في الوقايع فدل ذلك على علمهم جواز الاجتهاد اجاب بان رجوعهم
الى النبي عليه في الوقايع صحيح ولكن لم يدل على منعهم من الاجتهاد **قال** مسئلة الاجماع
على ان المصيب في العقليات واحد وان النافي ملة الاسلام مخطئ اثم كافر اجتهد او لم يجتهد وقال
الجاحظ لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبري كل مجتهد في العقليات مصيب لنا اجماع المسلمين
على انهم من اهل النار فلو كانوا معذورين لما ساغ ذلك واستدل بالظواهر واجيب باحتمال التخصيص
اقول الاجماع منعقد على ان المصيب من المجتهدين في المسائل العقلية واحد اذ المطابق لما في نفس
الامر لا يكون الا واحدا وايضا الاجماع منعقد على ان النافي ملة الاسلام مخطئ اثم كافر اجتهد او لم يجتهد
اذ حقية دين الاسلام اظهر من الشمس وابين من النهار فلا مجال لنفيه بالاجتهاد ام بغيره وقال الجاحظ المجتهد

سواء كان اجتهاده نفي ملة في الاسلام او في غيره مخطئ اذا لم يكن مطابقا للواقع ولكن لا اثم عليه بخلاف
المعاند وزاد العنبري على ما قال الجاحظ ان كل مجتهد في العقليات مصيب واحتج المصنف على ان نافي
ملة الاسلام مخطئ اثم كافر اجتهد او لم يجتهد بان المسلمين اجمعوا على ان النافي لملة الاسلام من اهل
النار اجتهد او لم يجتهد فلو لم يكن النافي ملة الاسلام اثما كافرا لما ساغ الحكم بانهم من اهل النار
واستدل على ان نافي ملة الاسلام مخطئ اثم كافر بظواهر الايات منها قوله تعالى فويل للمكذبين وقوله تعالى ذلك
ظن الذين كفروا وقوله تعالى ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارديكم وقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون
ووجه الاستدلال بها انه تعالى ذمهم على اعتقادهم وتواعدهم بالعقاب ولو كانوا معذورين لما كان
كذلك اجاب عنه باحتمال التخصيص فانه يحتمل ان يكون المراد هو المعاند **قال**
قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق واجيب بانه كلفهم الاسلام وهو من
المتأتي المعتاد فليس من المستحيل في شيء **اقول** القايلون بان المجتهدين في نفي ملة الاسلام
لا اثم عليهم قالوا تكليف الكفار بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق لانه
لا قدرة لهم على نقيض ما ادى اليه اجتهادهم اجاب بانا لا نسلم ان تكليفهم بنقيض ما ادى اليه
اجتهادهم ممتنع وانما يكون محالا لو كان نقيض ما ادى اليه اجتهادهم محالا لذاته وليس كذلك
لانه ممكن في نفسه بل غايته ان نقيض ما ادى اليه اجتهادهم مناف لما تعودوه والتكليف بالمنافي
في المعتاد واقع فضلا عن ان يكون جايزا وذلك لانهم كلفوا بالاسلام وهو من المنافي المعتاد
وهو الكفر فليس تكليفهم بنقيض ما ادت اليه اجتهادهم من المستحيل في شيء **قال**
مسئلة القطع لا اثم على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي وذهب بشر المريسي والاصم الى تاثيم
المخطئ لنا العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر الشايع من غير نكير ولا تاثيم لمعين ولا مبهم والقطع
انه لو كان اثم لشهدت العادة بذكره واعترض كالقياس **اقول** القطع حاصل بانه لا اثم على
مجتهد مخطئ في حكم شرعي اجتهادي اعني الذي لا قاطع فيه وذهب بشر المريسي والاصم الى
تاثيم المخطئ لنا حصول العلم بالتواتر باختلاف الصحابة اختلافا متكررا من غير نكير ولا تاثيم بعضهم
بعضا لا بطريق التعيين ولا بطريق الابهام والقطع حاصل بانه لو كان اثم لمعين او مبهم لقضت العادة
بذكره لانه من المهمات واعترض على هذا بمثل ما اعترض على القياس من انهم اثم بعضهم بعضا في
العمل بالاجتهاد وانكر عليه ونقل ولو سلم انه لم ينقل فلا يدل عدم النقل على عدم الانكار والجواب
عنه هاهنا كالجواب ثمة **قال** مسئلة المسئلة التي لا قاطع فيها قال القاضي والجبائي
كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد وقيل المصيب واحد ثم منهم من قال لا دليل كدفين
نصاب وقال الاستاذ ان دليله ظني فمن ظفر به فهو المصيب وقال المريسي والاصم دليله قطعي والمخطئ
اثم ونقل عن الايمة الاربعة التخطية والتصويب فان كان فيها قاطع فقصر فمخطئ اثم وان لم يقصر
فالمختار مخطئ غير اثم لنا لا دليل على التصويب والاصل عدمه وصوب غير معين للاجماع وايضا لو كان كل

قوله وصوب واحد جواب عن سؤال تقريره ان يقال الادلة الاجماع يدل على ... ان تقول تصويب ... واحد ... تصويب الكل ... يكون قطعيا ...

كل مصيب لاجتمع النقيضان لان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه بالاجماع على انه لو ظن غيره وجب الرجوع فيكون ظانا عالما بشيء واحد **اقول** اختلفوا في المسائل التي لا قاطع فيها فقال القاضي والجبائي كل مجتهد في تلك المسائل مصيب ولم يكن قبل الاجتهاد حكم فيها وحكم الله تعالى فيهما تابع لظن المجتهد ان يكون حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وقيل المصيب فيها واحد لان الحكم في كل واقعة لا يكون الا معينا ثم اختلفوا فيما بينهم فمنهم من قال لا دليل عليه بل هو كدفين يصاب بطريق الاتفاق فمن ظفر به فهو المصيب ومن لم يصبه فهو المخطئ ومنهم من قال عليه دليل ثم اختلفوا فيما بينهم فقال الاستاد رحمه الله ان دليله ظني فمن ظفر به فهو المصيب وله اجران ومن لم يصبه فهو مخطئ وله اجر واحد وقال المريسي والاصم دليله قطعي والمخطئ آثم ونقل عن الائمة الاربعة الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد رضي الله عنهم التخطئة والتصويب فان كان في المسالة دليل قاطع فقصر المجتهد في طلبه ولم يظفر به فهو مخطئ آثم وان لم يقصر فالمختار مخطئ غير آثم واحتج المصنف بثلثة وجوه الاول انه لا دليل على تصويب الكل والاصل عدمه وما لا دليل عليه لا يجوز القول به وصوب واحد غير معين لان الاجماع منعقد على ان احدهما مصيب ضرورة استحالة تخطئة الكل وتصويب واحد معين ترجيح بلا مرجح فتعين ان يكون المصيب واحدا غير معين الثاني لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان والتالي باطل بيان الملازمة ان الكل لو كان مصيبا فالمجتهد انما ظن ان الحكم الله في حقه ما ادى اليه اجتهاده جزم وقطع بان الحكم ذلك ضرورة علمه بان كل مجتهد مصيب واذا قطع استمر قطعها اذ الاصل بقاء الشيء على ما كان واستمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره وجب الرجوع فيكون ظانا عالما بشيء واحد في زمان واحد فلزم اجتماع النقيضين ضرورة اقتضاء القطع عدم احتمال النقيض والظن احتمال النقيض **قال** لا يقال الظن منفي بالعلم لانا نقطع بقاءه ولانه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره فان قيل مشترك الالزام لان الاجماع على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل او يحرم قطعا قلنا الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلف المتعلقات فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة فان قيل فالظن متعلق بكونه دليلا والعلم بثبوت مدلوله فاذا تبدل الظن زال الشرط بثبوت الحكم قلنا كونه دليلا حكم ايضا فاذا ظنه علمه والا جاز ان يكون المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا **اقول** هذا ايراد على الملازمة المذكورة في الدليل الثاني توجيهه ان يقال الملازمة انما تتم لو كان استمرار القطع مشروطا ببقاء الظن وهو ممنوع لان الظن ينتفي بالعلم ضرورة انتفاء احتمال النقيض عند علم احتمال النقيض فلا يمكن اجتماع الظن مع العلم وما لا يمكن اجتماعه مع الشيء لا يكون شرطا له اجاب عنه بوجهين الاول انا نقطع بقاء الظن عند بقاء الاصابة الموجبة لاستمرار القطع فلا يمكن منعه الثاني انه لو انتفى ظن الشيء بالعلم لكان يستحيل ظن نقيض الشيء مع ذكره اي مع ذكر الحكم لاجل العلم فانه عند ظن نقيض الشيء يكون الشيء موهوما واذا كان الظن ينتفي بالعلم فالحري ان ينتفي الوهم اللازم لظن النقيض

الظن بالعلم فيستحيل ظن النقيض مع ذكر الحكم لاجل العلم بالحكم لكنه لا يستحيل ظن النقيض مع ذكر الحكم للاجماع على انه يجوز ظن نقيض الحكم عند ذكر الحكم فان قيل ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين مشترك الالزام فانه كما يلزم اجتماع النقيضين على مذهب تصويب الكل يلزم اجتماعه على تصويب المخطئ الواحد وذلك لان الاجماع منعقد على ان المجتهد اذا ظن وجوب العمل او حرمته وجب اتباع ظنه فيلزم وجوب الفعل او حرمته قطعا مع كونه ظانا بالوجوب او الحرمة فيلزم ان يكون الشيء الواحد معلوما مظنونا في زمان واحد اجاب عنه بانه لم يلزم كون الشيء الواحد معلوما مظنونا وذلك لان الظن متعلق بان الوجوب او الحرمة هو الحكم المطلوب والعلم يتعلق بتحريم مخالفة ذلك الظن فاختلف المتعلقان قوله فاذا تبدل الظن زال شرط المخالفة اشارة الى جواب دخل توجيهه ان يقال متعلق العلم والظن واحد وذلك لانه اذا تبدل ظن الحكم زال العلم بتحريم مخالفته وهذا يدل على ان متعلقهما واحد اجاب بان الظن شرط العلم بتحريم مخالفته فاذا تبدل الظن زال شرط العلم بتحريم المخالفة فيزول العلم بتحريم المخالفة لزوال شرطه لا لان متعلقهما واحد فان قيل على تقدير تصويب الكل لم يلزم اجتماع النقيضين فان متعلق العلم والظن مختلف لان الظن متعلق بكون الدليل الذي اقامه المجتهد على الحكم دليلا والعلم متعلق بثبوت مدلوله وهو الحكم فاختلف المتعلقان وزوال العلم عند تبدل الظن لا يوجب كون المتعلقين واحدا لان الظن شرط العلم وتبدل الشرط يوجب زوال المشروط كما قررتم اجاب بان كون الدليل الذي اقامه المجتهد على الحكم هو ايضا حكم فاذا ظنه لزم ان يكون معلوما لانه لو لم يكن معلوما لجاز ان يكون المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا وح يلزم ان يكون كون الدليل دليلا معلوما مظنونا في حالة واحدة وهو محال **قال** وايضا طلق الصحابة الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر ولم ينكر عن علي وزيد وغيره انهم خطئوا ابن عباس في ترك العول وخطأهم وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا **اقول** الثالث ان الصحابة قد اطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع وذاع ولم ينكره احد فيكون اجماعا منهم على ان المصيب واحد منها ما روي عن علي وزيد وغيره كابن مسعود رضي الله عنهم انهم خطئوا ابن عباس رضي الله عنهما في ترك العول وخطأهم ابن عباس وقال من باهلني باهلته ان من لا يحصي لا يحصيه ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا ومنها ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا **قال** واستدل ان كان الا بدليلين فان كان احدهما راجحا تعين والا تساقطا ولحيث بان الامارات ترجح بالنسبة وكل راجح واستدل بالاجماع على شرع المناظرة فلولا تبين الصواب لم يكن فائدة واجيب بتبين الترجيح او التساوي او التمرن واستدل بان المجتهد طالب وطالب ولا مطلوب محال من احطاه فهو مخطئ قطعا واجيب بمطلوبه ما غلب على ظنه فيحصل وان كان مختلفا واستدل بانه يلزم حل الشيء او تحريمه لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية انت بائن ثم راجعها وكذا لو تزوج مجتهد

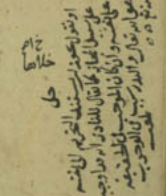
امراة بعينها ولم تزوجها احد مجتهد بولي واجيب بانه مشترك الالزام اذ لاخلاف في لزوم اتباع ظنه
وجوابه ان رفع الى الحاكم فيتبع حكمه **اقول** هذه استدلالات اربع على انه ليس كل مجتهد
مصيب الاول انه اذا اختلف اجتهاد المجتهدين في حكم فلا اما ان يكون لاجتهادهما بدليلين او لا فان
كان الثاني يلزم تخطئة كل واحد من المجتهدين ان لم يكن واحد منهما بدليل وتخطئة احدهما ان كان لاحدهما
بدليل والاخر بغير دليل وان كان الاول فلا يخ اما ان يكون احد الدليلين راجحا على الاخر او لا فان
كان الاول يتعين كون الراجح دليلا والاخر خطا فيلزم ان يكون احدهما مصيبا والاخر مخطيا وان كان
الثاني تساقط الدليلان فيلزم ان يكون كل منهما مخطيا اجاب بانه على كل واحد منهما امارة والامارات
تترجح بالنسبة الى الاشخاص فكل امارة يترجح بالنسبة الى من تمسك بها الثاني الاجماع منعقد على شرع
المناظرة فلولا تبيين الصواب لم يكن للمناظرة فايدة واذا كانت الفايدة تبيين الصواب لم يكن الكل مصيبا
اجاب بانا لا نسلم ان فايدة المناظرة تبيين الصواب بل يجوز ان يكون فايدتها تبين ترجيح احدى الامارتين
على الاخرى او تبين تساويهما او فايدتها تمرين النفس فان التمرين يفيد النفس استعدادا تاما
لاستنباط الاحكام الثالث ان المجتهد طالب الحكم وطالب ولا مطلوب محال لاستحالة طلب المعدوم واذا
كان له مطلوب فلابد وان يكون متقدما على وجود الطلب فلا يتعين ثبوت الطلب فمن اخطا ذلك الحكم
فهو مخطئ قطعا فتعين ان يكون المصيب واحدا اجاب بان مطلوبه ما يغلب على ظن المجتهد ولا يلزم
ان يكون متعينا في نفس الامر قبل طلبه بل يكفي كونه موجودا في الذهن فيحصل مطلوب كل وان كان
مختلفا فيكون الكل مصيبا لتحقق مطلوبه الرابع انه لو كان كل واحد مصيبا يلزم حل الشيء وتحريمه وهو
محال بيان الملازمة ان المجتهد الشافعي اذا قال لزوجته المجتهدة الحنفية انت باين ثم قال راجعتك فانها
بالنظر الى الزوج يحل المراجعة وبالنظر الى المراة يحرم المراجعة فيلزم حل المراجعة وحرمتها وكذا
لو تزوج مجتهد حنفي امراة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد شافعي بولي يلزم حل المراة وحرمتها بالنسبة
الى كل واحد من الزوجين اجاب بان هذا مشترك الالزام فانه على تقدير ان يكون المصيب واحدا
يلزم على كل اتباع ظنه اذ لا خلاف في لزوم المجتهد اتباع ظنه فيلزم ان يكون الشيء الواحد حلالا حراما
معا ثم قال المصنف والجواب ان المتبع في مثل ما ذكر هو حكم الحاكم لا اجتهادهما فترفع مثل ما ذكر الى
الحاكم فيتبع حكمه **قال** المصوبة قالوا لو كان المصيب واحدا لوجب النقيضان ان كان الحكم باقيا
او وجب الخطا ان سقط الحكم المطلوب واجيب بسقوط الثاني بدليل انه لو كان فيها نص او اجماع ولم يطلع
عليه بعد الاجتهاد وجب مخالفته وهو خطا فهذا احسن وقالوا بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان احدهما مخطيا
لم يكن هدى واجيب بانه هدى لانه فعل ما يجب عليه من مجتهد او مقلد **اقول** احتجت المصوبة
بوجهين الاول لو كان المصيب واحدا لوجب النقيضان او وجب الخطا والتالي باطل اما الملازمة فلان
المجتهد اذا ادى اجتهاده الى خلاف الحكم المطلوب فلا يخ اما ان كان الحكم المطلوب باقيا على المجتهد

او سقط عنه وان كان باقيا عليه يلزم اجتماع النقيضين وان سقط عنه يلزم وجوب الخطا لان ما ادى اليه اجتهاده
ليس ثابتا في نفس الامر اجاب بالتزام الثاني فانه جاز وجوب الخطا وذلك لانه لو كان في المسئلة نص او
اجماع وبقي المجتهد في طلبه ولم يطلع عليه بعد استفراغ الوسع في طلبه وجب عليه الاخذ بما اوجب ظنه
مع انه يجب ظنه خطا بالاتفاق لكونه مخالفا النص او الاجماع واذا وجب الخطا في صورة وجد النص
فيها وجب الخطا فيما نحن فيه اولى لانه لا نص فيه الثاني انه عليه السلام قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم يقتضي تصويب كل من المجتهدين لان الصحابة قد يختلف اجتهادهم فلو كان بعضهم مخطيا لم يكن
الاقتداء به هدى بل ضلالة اجاب بان كون الاجتهاد خطا لا ينافي كونه هدى لان العمل بالاجتهاد
واجب على المجتهد وعلى من يقلده والهدى فعل ما يجب على المكلف سواء كان مجتهدا او مقلدا فيكون
الاقتداء بهم اهتداء وان كان اجتهادهم خطا **قال** مسئلة تقابل الدليلين العقليين محال
لاستلزامهما النقيضين اما تقابل الامارات الظنية وتعادلها فالجمهور جايز خلافا لاحمد والكرخي لنا
لو امتنع لكان لدليل والاصل عدمه **اقول** تقابل الدليلين العقليين اي القطعيين محال
لان الدليل العقلي يستلزم مدلوله في نفس الامر فلو تعادل الدليلان العقليان يلزم اجتماع النقيضين
وهو محال واما تقابل الامارات الظنية وتعادلها فالجمهور جوزوا تعادلها لانه لو كان ممتنعا لكان لدليل ولم نجد دليلا دالا على
امتناع تعادل الامارات الظنية والاصل عدمه **قال** قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل بهما او باحدهما
معينا او مخيرا او لا والاول باطل والثاني تحكم والثالث حرام لزيد حلال لعمرو من مجتهد واحد والرابع
كذب لانه يقول لا حرام ولا حلال وهو احدهما واجيب يعمل بهما لانهما وقفا فيقف او باحدهما مخيرا
ولا يعمل بهما ولا تناقض الا من اعتقاد نفي الامرين لا في ترك العمل **اقول** المانعون من جواز
تعادل الامارتين قالوا لو تعادل الامارتان فلا يخ اما ان يعمل بكل منهما او يعمل باحدهما معينا او
يعمل باحدهما على سبيل التخيير او لا يعمل بواحدة منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه
لو عمل بكل منهما لزم اجتماع النقيضين وهو باطل واما الثاني فلان العمل باحدهما دون الاخرى
مع تعادلهما يوجب التحكم وهو باطل واما الثالث فلانه يلزم الحكم بان شيئا واحدا حلالا لزيد حرام
لعمرو من مجتهد وهو باطل واما الرابع فلانه يلزم منه الكذب والتناقض فان قوله لا حلال ولا حرام
يكون كاذبا ضرورة احدهما اعني الحلال او الحرام في نفس الامر اجاب بانه يعمل بهما لا في اثبات الحكمين
المتنافيين بل في اثبات ان كل واحد منهما وقف الاخرى اي منعها في ترتب مقتضاها عليها فيقف المجتهد
عنهما او يعمل باحدهما على التخيير ولا امتناع في ذلك فانه كما جاز التخيير بالنص جاز بالاجتهاد او لا يعمل
بواحد منهما ولا يلزم الكذب والتناقض لان التناقض انما يلزم من اعتقاد نفي الامرين في نفس الامر
لا من ترك العمل فانه جاز ان يكون احدهما ثابتا في نفس الامر ولا يعمل بواحد منهما **قال**
مسئلة لا يستقيم للمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد بخلاف وقتين او شخصين على قول التخيير فان ترتبا
فالظاهر رجوع وكذلك المتناظران ولم يظهر فرق وقولا الشافعي في سبع عشرة مسئلة فيها

اما العلما واما فيها ما يقتضي للعلما قولين لتعادل الدليلين عنده واما اني قولان على التخيير عند التعادل واما
قدم لي فيها قولان **اقول** لا امتناع في صدور القولين المتناقضين من مجتهد واحد في مسئلتين
اذا لم يكن جامع مشترك بينهما او كان ولكن بينهما فرق اما في مسئلة واحدة فلا يستقيم ان يصدر قولان متناقضان من
مجتهد واحد في وقت واحد بخلاف وقتين او شخصين على قول التخيير فانه يجوز ان يصدر قولان في مسئلة واحدة
من مجتهد واحد في وقتين ولكن لا يجوز صدور قولين متناقضين من مجتهد واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين
لكن على قول التخيير واما في جواز صدور قولين متناقضين عند تعدد الشخص على قول التخيير لان صدور
قولين متناقضين من مجتهد واحد بالنسبة الى شخصين انما يستقيم اذا كان التخيير ثابتا في القولين بسبب
تعادل الامارتين فان ترتبا اي القولان بان يكون احدهما في وقت والاخر في وقت اخر فالظاهر ان
القول الاول مرجوع عنه والقول الاخر هو قوله وكذلك المتناظر فان لي حكم المسئلتين المتناظرتين اللتين
لا فرق بينهما حكم المسئلة الواحدة وللشافعي قولان في سبع عشرة مسئلة وحمل المصنف اما على انه نقل
الشافعي من العلما فيها قولان واما على انه اراد ان في هذه المسائل ما يقتضي للعلما قولين لتعادل الدليلين
عنده واما على انه اراد ان في هذه المسائل قولين على التخيير عند التعادل واما على معنى ان في
هذه المسائل قولان على الترتيب واليه اشار بقوله واما تقدم لي فيها قولان **قال** مسئلة
لا ينقض الحكم في الاجتهاد باتفاق ولا من غيره باتفاق للتسلسل بفوت مصلحة نصب الحاكم وينقض اذا خالف
قاطعا فان حكم على خلاف اجتهاده كان باطلا وان قلد غيره انفا فلو تزوج امراة بغير ولي ثم تغير اجتهاده
فالمختار التحريم وقيل ان لم يتصل به حكم وكذلك المقلد يغير اجتهاد مقلده ولو حكم مقلد بخلاف امامه جرى على
جواز تقليده غيره **اقول** حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية ان لم يكن على خلاف اجتهاده لا ينقض
ذلك الحكم لا ذلك المجتهد ولا غيره باتفاق لانه لو جاز نقضه يلزم التسلسل لانه يجوز ان ينقض الحكم الثاني ايضا
وكذلك الثالث وهلم جرا فيتسلسل فتفوت مصلحة نصب الحاكم لاضطراب الحكم وينقض بالاتفاق حكم الحاكم
اذا خالف دليلا قاطعا نصا او اجماعا او قياسا جليا ولو حكم حاكم على خلاف اجتهاده كان حكمه باطلا سواء كان
الحاكم قلد غيره في ذلك الحكم او لم يقلد فلو ادى اجتهاد المجتهد الى صحة التزوج بغير ولي ثم تغير
اجتهاده هل يجب العمل بالاجتهاد الثاني اولا فيه خلاف والمختار انه يجب العمل بالاجتهاد الثاني فيلزم تحريم
الزوجة وقيل لا يجب العمل بالاجتهاد الثاني اذا اتصل بالاجتهاد الاول حكم الحاكم فيلزم حل المراة اذا اتصل
بالاجتهاد الاول حكم حاكم وهو ضعيف لان العقد اذا لم يكن صحيحا لا يصح بحكم الحاكم وكذلك اذا تغير اجتهاد المقلد
يجب على المقلد العمل باجتهاده الثاني وترك الاول ولو حكم مقلد على خلاف امامه جرى ذلك على جواز تقليد
غيره اذا قلد واحدا فان جوزنا تقليد غيره بعد تقليده جاز له الحكم بخلاف امامه وان لم نجوز لا يجوز له الحكم بخلاف
امامه **قال** مسئلة المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا
يفوت وقته وقيل الا ان يكون اعلم منه وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا وقيل ارجح فان استووا تخير وقيل
او تابعيا وقيل ممنوع وبعد الاجتهاد اتفاق لنا حكم شرعي فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف النفي فانه يكفي فيه

لنا دليل الثبوت وايضا متمكن من الاصل فلا يجوز البدل لغيره واستدل لو جاز قبله لجاز بعده **اقول**
اختلفوا في ان المجتهد هل يجوز له التقليد قبل الاجتهاد ام لا والمختار عند المصنف ان المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع
من التقليد وقيل ان المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد فيما لا يخصه اي فيما يفتي به ولا يكون ممنوعا عن
التقليد فيما يخصه اي يتعلق بنفسه وقيل انما يجوز التقليد فيما يخصه اذا فات الوقت ان اشتغل بالاجتهاد
وقيل المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد الا ان يكون مقلده اعلم منه وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز له
التقليد اذا كان مقلده صحابيا وقيل يجوز له تقليد الصحابي اذا كان ارجح في نظره من غيره وان استووا
في نظره تخير في تقليد من شاء وقيل يجوز للمجتهد التقليد اذا كان مقلده صحابيا او تابعيا وقيل المجتهد غير
ممنوع عن التقليد مطلقا هذا اذا كان التقليد قبل الاجتهاد اما اذا كان بعد الاجتهاد فممنوع بالاتفاق احتج
المصنف على المذهب المختار بوجهين الاول ان جواز تقليد المجتهد حكم شرعي فلا بد له من دليل اذ لا يثبت
حكم شرعي بدون دليل والا يلزم تكليف الغافل لكن بحثنا عنه ولم نجد ما يصلح ان يكون دليلا على جواز تقليد
المجتهد والاصل عدم الدليل فان قيل هذا معارض بان عدم جواز تقليد المجتهد ايضا حكم شرعي فلا بد له
من دليل والاصل عدمه اجيب بان عدم الجواز نفي والنفي يكفي فيه انتفا دليل الثبوت الثاني ان الاجتهاد
اصل والتقليد بدل والمجتهد متمكن من الاجتهاد الذي هو الاصل فلا يجوز البدل كغيره مثل الوضوء والتيمم
فان البدل انما يصار اليه عند العجز عن الاصل واستدل على عدم جواز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد بانه لو جاز
تقليد المجتهد قبل الاجتهاد لجاز له التقليد بعده والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان المانع من التقليد
هو تمكن المجتهد من معرفة الحكم بالاجتهاد وهو مشترك في الحالتين فان منع عن التقليد بعد الاجتهاد منع عن
التقليد قبله وان لم يكن مانعا عن الاجتهاد بعده لم يكن مانعا عن الاجتهاد قبله اجاب بان الحاصل بعد الاجتهاد
هو الظن الاقوى من الظن الحاصل من التقليد فلا جرم منع من التقليد وقبل الاجتهاد لم يكن الظن حاصلا فضلا
عن الظن الاقوى فلا جرم لا يكون التقليد ممنوعا **قال** المجوز فاسئلوا اهل الذكر قلنا للمقلدين
بدليل ان كنتم ولان المجتهد من اهل الذكر **اقول** المجوز اي القائل بانه يجوز التقليد للمجتهد قبل الاجتهاد
مطلقا احتج بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ووجه التمسك به انه تعالى امر بالسوال وادنى درجة
الامر بالسوال اتباع المسئول عنه واعتقاد قوله اجاب بان الخطاب وان كان عاما لكن المراد منه المقلدون بوجهين
الاول ان الامر بالسوال مشروط بعدم العلم فلا يدخل تحته من هو عالم والمجتهد قبل الاجتهاد عالم لان المراد
بالعلم اعم من ان يكون حاصلا بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل والمجتهد قبل الاجتهاد حصل له العلم بالقوة
القريبة من الفعل فيكون عالما فلا يكون داخلا تحت الخطاب الثاني ان المجتهد من اهل الذكر فيكون مسئولا
لا سائلا فلا يكون داخلا تحت المامورين بالسوال **قال** الصحابة اصحابي كالنجوم وقد سبق قالوا
المعتبر الظن وهو حاصل واجيب بان ظن اجتهاده اقوى **اقول** القائل بان المجتهد قبل الاجتهاد يجوز ان يقلد
الصحابة احتج بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقد سبق الكلام على هذا وهو انه خطاب مع عوام
الصحابة وقد احتج المجوز مطلقا ايضا بان المعتبر في جواز العمل الظن وهو حاصل من التقليد اجاب بان ظن اجتهاده

اقوى من الظن الحاصل بالتقليد والتمكن من الظن الاقوى يمنع من التقليد **قال** مسألة يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي ثم المختار لم يقع لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه **اقول** يجوز ان يفوض الحكم الى مشية المجتهد بمعنى من غير ان يكون له دليل يتمسك به بان يقال له احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي في جواز التفويض وعدمه وجوز بعضهم تفويض الحكم الى مشية النبي صلعم فقط ومنهم من منع التفويض مطلقا واختار المصنف الجواز وعدم الوقوع واحتج على الجواز بانه لو امتنع تفويض الحكم الى مشية المجتهد لكان امتناعه لغيره اذ لو امتنع لذاته للزم من فرض وقوعه محال لكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فثبت انه لو امتنع لكان لغيره والاصل عدم الغير فان قيل هذا يناقض ما ذكر في جواز تقليد المجتهد وهو ان الامتناع نفي والنفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت لجيب بان الجواز والامتناع ثم الاذن الشرعي في العمل بالتقليد وعدم الاذن ولا شك ان عدم الاذن يكفي فيه عدم دليل الاذن والجواز والامتناع ههنا الامكان العقلي والامتناع العقلي والاصل في الاشياء الامكان والامتناع العقلي يحتاج الى دليل بدون الامكان **قال** قالوا يودي الى انتفاء المصالح لجهل العبد ولجيب بان الكلام في الجواز ولو سلم لزمت المصالح وان جهلها **اقول** المانعون من جواز تفويض الحكم الى مشية المجتهد قالوا تفويض الحكم الى مشية المجتهد يودي الى انتفاء المصالح المقصودة من شرع الحكم لان العباد جاهلون بالمصالح فيجوز ان يختار ما ليس بمصلحة لجاب بان الكلام في جواز تفويض الحكم الى مشيته لا في وقوعه ولا يلزم من الجواز انتفاء المصالح ولو سلم ان الكلام في الوقوع لزمت المصالح وان جهلها العبد لان الشرع اخبر عن اصابته فما يختاره العبد يكون مصلحة **قال** الوقوع قالوا الا ما حرم اسرائيل على نفسه واجيب بانه يجوز ان يكون بدليل ظني قالوا قال عليه لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال الا الاذخر ولجيب بان الاذخر ليس من الخلا فدليله الاستصحاب او منه ولم يرده وصح استثناؤه بتقدير تكرير لفهم ذلك او منه واريد ونسخ بتقدير تكريره بوحي سريع قالوا لولا ان اشق احجنا هذا لعامنا او للابد فقال للابد ولو قلت نعم لوجبت ولما قتل النضر بن الحارث ثم انشدته ابنته شعرها ما كان ضرك لو منت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال عليه لو سمعته ما قتلته ولجيب بجواز ان يكون خير فيه معينا وبجواز ان يكون بوحي **اقول** القايلون بوقوع تفويض الحكم الى مشية المجتهد احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فان الاية دلت على ان التحريم فوض الى مشيته اجاب بانه يجوز ان يكون تحريمه على نفسه بدليل ظني فان الاية دلت على التحريم المطلق ولا يدل على التحريم من غير دليل الثاني ان النبي صلعم قال يوم فتح مكة ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال عليه الا الاذخر فهذا الاستثناء صدر عن النبي صلعم من تلقاء نفسه لا لدليل وقوله لا يختلى اي لا يقطع والخلا المقصود



الرطب من الحشيش والخلا مقطوعه والاذخر نبت الوطه اذخر لجاب بان الاذخر ليس من جنس الخلا فجواز اختلايه ليس مستفادا من الاستثناء بل مستندا الى الاستصحاب والاستثناء الذي ذكره موكد للاستصحاب ولو فرضنا ان الاذخر من جنس الخلا يجوز ان لا يكون الاذخر مرادا فلا يكون داخلا تحت الخلا في التحريم فان قيل اذا لم يكن الاذخر مرادا لم يصح الاستثناء فان عدم الارادة ينافي صحة الاستثناء لجيب بانا لو قدرنا ان استثناء النبي عليه تكرير لاستثناء العباس حتى يكون معناهما واحدا صح الاستثناء وان لم يرد الرسول عليه لفهم العباس بعض ارادة الاذخر فيكون صحة الاستثناء لفهم العباس الارادة لا لارادة الرسول صلعم ولو سلم ان الاذخر من جنس الخلا واريد منه وقدرنا ان تكرير الاستثناء لاجل الارادة لم يلزم المدعى فانه يجوز ان يثبت حرمة الاذخر بالعام ونسخ بوحي سريع فان قيل الناسخ يجب تاخره عن المنسوخ والوحي السريع على تقدير تحققه غير متاخر عنه فلا يكون ناسخا لجيب بان الناسخ يجب ان يكون متاخرا عن الحكم والوحي السريع وان كان غير متاخر عن قول الرسول عليه لكنه متاخر عن الحكم فان حرمة اختلاء الخلا ثابتة قبل تكلم الرسول عليه بحرمته الثالث قوله عليه لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فانه اسند الامر الى نفسه وهذا يدل على انه مفوض الى اختياره والا لما اسند الى نفسه الرابع انه لما قام سراقة ابن مالك بن جعشم في حجة الوداع وقال يا رسول الله احجنا هذا لعامنا ام للابد فقال عليه للابد ولو قلت نعم لوجب ولولا انه مفوض الى مشيته لما وجب بقوله نعم الخامس انه لما قتل نضر بن الحارث جاءت ابنته قتيلة الى النبي عليه وانشدته ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال عليه لو سمعته ما قتلته ولولا ان قتله مفوض الى النبي عليه لما قال ذلك والغيظ غضب كامن للعاجز يقال غاظه فهو مغيظ والحنق الغيظ واحنقه غيره فهو محنق والجواب عن الوجوه الثلثة انه يجوز ان يكون الرسول عليه مخيرا بين الامرين على التعيين على معنى انه خير بين ان يامرنا بالسواك ولا يامر وبين ان يامر بالحج في كل سنة وبين ان لا يامر وكذا في قتل نضر بن الحارث فلا يلزم ان يكون الحكم منوطا الى مشيته ويجوز ان يكون قول الرسول صلعم بالوحي لا من تلقاء نفسه فلا يكون من باب المتنازع فيه **قال** مسألة المختار انه عليه لا يقر على خطاء في اجتهاده وقيل بنفي الخطاء لنا لو امتنع لكان لمانع والاصل عدمه وايضا لم اذنت ما كان للنبي حتى قال لو نزل من السماء عذاب ما نجى منه غير عمر لانه اشار بقتلهم وايضا انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته فمن قضيت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من نار والمراد الحكم بالظاهر ولجيب بان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات ورد بانه يستلزم الحكم الشرعي المحتمل **اقول** اختلفوا في جواز خطاء الرسول عليه في اجتهاده والمختار عند المصنف جواز خطائه في الاجتهاد ولكن لا يقر على خطاء في اجتهاده وقيل بنفي الخطاء عن اجتهاده واحتج المصنف على المختار بالمعقول والكتاب والسنة اما

اما المعقول فلانه لو لم يجز خطاؤه في الاجتهاد لكان لمانع من درة كونه غير ممتنع لذاته والاصل عدم المانع فمن قال بالمانع فعليه البيان واما الكتاب فقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فانه يدل على خطائه في الاذن وهو بالاجتهاد لانه لو كان بالوحي لما عاتبه عليه وقوله تعالى في اسارى بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى قال النبي عليه لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر لانه اشار بقتلهم ونهى عن اخذ الفدا وذلك يدل على خطائه في اخذ الفدا واما السنة فقوله عليه انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار وذلك يدل على انه يقضي بما لا يكون مطابقا في نفس الامر فيكون خطا وقوله الحن بحجته اي افطن لها وايضا قوله عليه انما احكم بالظاهر والله يتولى السراير يدل على جواز خطائه وقد اجيب عن هذا بان هذا الدليل لا يدل على المتنازع فيه فان الكلام في جواز خطائه في الاحكام لا في فصل الخصومات وهذا يدل على جواز خطائه في فصل الخصومات ورد هذا الجواب بان جواز الخطا في فصل الخصومات يستلزم جواز الخطا في الاحكام وذلك لان المال المتنازع فيه بين الخصمين مثلا يحتمل ان يكون حراما عن من اباح له النبي عليه فيلزم جواز الخطا في الحكم الشرعي المحتمل وهو كونه حلالا عليه لاجتهاده

قال قالوا لو جاز لجاز امرنا بالخطا ولجب بثبوته للعوام قالوا الاجماع معصوم فالرسول اولى قلنا لاختصاصه بالرتبة واتباع الاجماع له يدفع الاولوية فيتبع الدليل قالوا الشك في حكمه يخل بمقصود البعثة ولجيب بان الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحي

اقول المانعون من جواز خطائه عليه في الاجتهاد احتجوا بثلثة وجوه الاول انه لو جاز خطاؤه في الاجتهاد لجاز امرنا بالخطا لانا مامورون باتباعه والتالي باطل لان الشارع لا يامر بالخطا اجاب بمنع انتفا التالي فان الامر بالخطا ثابت وذلك لان العوام مامورون بمتابعة المجتهدين وتقليدهم مع جواز خطا المجتهدين في الاجتهاد بل مع وقوع خطائهم الثاني ان اهل الاجماع معصوم عن الخطاء فالرسول عليه اولى ان يكون معصوما عنه لان الرسول صلعم اعلى مرتبة من اهل الاجماع اجاب بان اختصاص الرسول صلعم برتبة اعلى من مرتبة العصمة عن الخطاء في الاجتهاد وهي رتبة الرسالة والوحي يدفع اولوية النبي عليه بالعصمة عن الخطاء فان الخلو عن مرتبة سفلى مع اتصافه بالمرتبة العليا لا يوجب نقصا وايضا وجوب اتباع اهل الاجماع له يدفع الاولوية واذا اندفع الاولوية فينتفي الدليل الدال على عصمة الاجماع عن الخطاء وجواز خطائه في الاجتهاد الثالث في حكم الرسول عليه تخل بمقصود البعثة لان المقصود من البعثة اتباع النبي في الاحكام الشرعية المفضية الى المصالح المقصودة من شرع الاحكام فلو جاز خطاؤه في الحكم لم يحصل المصالح المقصودة فيختل المقصود من البعثة اجاب بان احتمال الخطا في الاجتهاد لا يخل بالمقصود من البعثة لانه لا يقر على خطائه بخلاف احتمال الخطا في الرسالة والوحي فانه

يخل بالمقصود من البعثة وهو متفق عليه بالاتفاق

قال مسئلة المختار ان النافي يطالب بدليل وقيل في العقلي لا الشرعي لنا لو لم يكن لكان ضروريا نظريا وهو محال وايضا الاجماع على ذلك في دعوى الشريك ونفي الحدث

اقول اختلفوا في ان النافي هل يطالب بالدليل على ما نفاه والمختار ان النافي يطالب بالدليل سواء كان نافيا لحكم عقلي او شرعي اذا لم يكن النفي ضروريا وقيل لا يطالب بالدليل مطلقا وقيل يطالب بالدليل في العقلي لا الشرعي واحتج المصنف على المختار بوجهين الاول ان النافي لو لم يطالب بالدليل يلزم ان يكون النفي ضروريا نظريا والتالي باطل والا لزم اجتماع الضدين وهو محال بيان الملازمة انه لو لم يطالب بالدليل لكان يكون النفي ضروريا والفرض انه نظري فيلزم ان يكون ضروريا نظريا الثاني الاجماع منعقد على ذلك اي على المطالبة بالدليل في دعوى وحدانية الله تعالى ودعوى قدمه ودعوى الوحدانية دعوى نفي الشريك ودعوى القدم دعوى نفي الحدوث فيكون الاجماع منعقدا على مطالبة النافي بالدليل

قال الثالث لو لزم لزم منكر دعوى مدعي النبوة وصلوة سادسة ومنكر الدعوى واجيب بان الدليل يكون استصحابا مع عدم الرافع وقد يكون انتفا لازم وقد يستدل بالقياس الشرعي لمانع وانتفا الشرط على النفي بخلاف من لا يخصص العلة

اقول الثالث اي القايل بان النافي لا يطالب بدليل احتج بانه لو لزم على النافي الدليل للزم على منكر مدعي النبوة الدليل وللزم ايضا على منكر مدعي صلوة سادسة وللزم ايضا على منكر الدعوى وهو المدعى عليه والتوالي باطلة بالاجماع بيان الملازمة ان كل واحد من المنكرين في الصور الثلث ناف اجاب بان الدليل على النفي قد يكون استصحابا مع عدم الرافع وقد يكون الدليل على النفي انتفا لازم وفي الصور الثلث الدليل الاستصحاب مع عدم الرافع قيل للقايل ان لا يقول ما ذكره ليس جوابا فانه بين ان الدليل على النفي قد يكون استصحابا وقد يكون انتفا لازم ولم يدل على انه يطالب ولعل الجواب ان النافي في هذه الصور مانع يدفع الدعوى عن نفسه والمانع لا يطالب بخلاف النافي اذا كان مدعيا فانه مطالب والنافي يستدل بالقياس الشرعي على النفي بان يجعل الجامع وجود المانع او انتفا الشرط هذا عند من يجوز تخصيص العلة لجواز تخلف الحكم عن العلة حينئذ بخلاف من لم يجوز تخصيص العلة لانه يستحيل تخلف الحكم عن العلة عنده

قال التقليد والمفتي والمستفتي وما يستفتي فيه فالتقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وليس الرجوع الى الرسول والى الاجماع والعامي الى المفتي والقاضي الى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة في التسمية والمفتي الفقيه وقد تقدم فالمستفتي خلافه فان قلنا بالتجزي فواضح والمستفتى فيه المسايل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح

اقول لما فرغ من الاجتهاد شرع في التقليد والمفتي والمستفتي وما يستفتى فيه وعرف التقليد بانه العمل بقول غيرك من غير حجة فالعمل بقول الرسول عليه والعمل بالاجماع وعمل العامي بقول المفتي وعمل القاضي بقول العدول ليس بتقليد لقيام الحجة عليها اما العمل بقول الرسول عليه فالحجة عليه ظاهرة

وأما الاحتمال الثاني فالحجة عليه قول الرسول ولا مشاحة في تسمية العمل بقول غيره من غير حجة تقليدا والمفتي
الفقيه وقد تقدم تعريف الفقه فيعرف منه الفقيه والمستفتي خلاف المفتي ولكنا بتجزي الاجتهاد فلو قلنا ان كل من
كان له علم من غيره فهو بالنسبة الى ذلك الغير يجوز ان يكون مفتيا ويكون ذلك الغير مستفتيا وان لم نقل بتجزي الاجتهاد
فالمفتي من يكون عالما بالجميع والمستفتي من لا يكون عالما بالجميع والمستفتى فيه وهو المسائل الاجتهادية واما المسائل
العقلية فالصحيح انه لا يجوز التقليد فيها قال مسألة لا تقليد في العقليات كوجود الباري
وقال العنبري بجوازه وقيل النظر فيه حرام لنا الاجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب و
لانه كان يحصل بحدوث العالم ولأنه لو حصل لكان نظرا ولا دليل اقول اختلفوا في جواز
التقليد في العقليات اي في المسائل الاصولية المتعلقة بالاعتقاد كوجود الباري وصفاته والمختار انه
لا تقليد في العقليات وقال العنبري يجوز التقليد فيها وقيل الواجب في مثل هذه العقليات التقليد
والنظر فيه حرام واحتج المصنف على المختار بان الاجماع منعقد على وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه
من الصفات وما لا يجوز والتقليد لا يحصل المعرفة لثلثة وجوه الاول انه يجوز كذب المقلد لانه ليس بمعصوم
ومن لم يكن آمنا بالواجب فلو جاز التقليد في المعرفة لجاز ترك الواجب الثاني لو كان التقليد يحصل المعرفة
لكان يحصل المعرفة بحدوث العالم اذا قلد القائل به ويحصل المعرفة بقدم العالم اذا قلد القائل به فيلزم حدوث العالم
وقدمه وهو محال الثالث ان التقليد لو حصل المعرفة لكان تحصيل التقليد المعرفة بالنظر والتالي باطل
اما الملازمة فلانه لو كان تحصيله المعرفة بالضرورة لما اختلف فيه ولاشترك ايضا الجميع فيه وليس كذلك
واما انتفاء التالي فلان النظر لا يحصل الا عن دليل والاصل عدمه وقيل على الوجه الاول انه يلزم مثله
ان لم يجوزه بالتقليد لاحتمال خطأ الناظر ويمكن ان يجاب عنه بان خطأ الناظر انما يحتمل اذا لم يراع
القانون المميز بين النظر الصحيح والفاسد اما عند مراعاته فلا يحتمل وعلى الوجه الثاني ان النظر ايضا
قد يفضي مرة الى القدم ومرة الى الحدوث فلو كان المعرفة بالنظر يلزم اجتماع النقيضين ويمكن ان
يجاب عنه بمثل ما اجاب عن الاول وعلى الثالث انه كما احتاج التقليد في افادة المعرفة الى النظر
احتاج النظر ايضا في الافادة الى النظر ويمكن ان يجاب بان النظر وان احتاج في كونه مفيدا للمعرفة
الى النظر لكن دليل على كونه مفيدا بخلاف التقليد فانه لم يدل دليل على كونه مفيدا للمعرفة والحق ان
حصول اليقين في الالهيات بالنظر صعب جدا الا انه قد يحصل اليقين بالنظر ولا يحصل اليقين من التقليد
اصلا فالنظر اولى من التقليد قال قالوا لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى ولو كان
لنقل كالفروع واجيب بانه كذلك والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله وهو باطل وانما لم ينقل لوضوحه وعدم
الحوج الى الاكثار قالوا لو كان لالزم الصحابة العوام بذلك قلنا نعم وليس المراد تحرير الادلة
والجواب عن الشبهة والدليل يحصل بايسر نظر قالوا وجوب النظر دور عقلي وقد تقدم قالوا مظنة الوقوع
في الشبهة والضلالة بخلاف التقليد فيحرم قلنا على المثل ويتسلسل اقول القايلون بان النظر
ليس بواجب في العقليات احتجوا باربعة وجوه الاول ان النظر لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى

بالنظر

بالنظر ولو كان النظر واجبا عليهم لنقل مباحثهم ومناظرتهم في المسائل الاصولية الاعتقادية كما نقل مناظرتهم
في الفروع ولما لم ينقل دل على ان النظر غير واجب اجاب بانه كذلك اي كان الصحابة اولى بالنظر والا لزم
نسبتهم الى الجهل بالله وهو باطل قطعا وانما لم ينقل مناظرتهم ومباحثتهم لا لعدم وجوب النظر عليهم بل لوضوح
الامر عندهم في ذلك ولعدم الحوج الى الاكثار في الكلام والمناظرة لمشاهدتهم وصفا سرايرهم ومشاهدتهم
الوحي والتنزيل فانها امور تعد النفوس لدرك الامور الالهية والصفات القدسية المنزهة عن الشوايب
الحسية واللواحق المادية الثاني لو كان واجبا لالزم الصحابة العوام بالنظر والتالي باطل لانه لم ينقل عن احد
من الصحابة الزام العوام بذلك اجاب عنه بانهم الزموا العوام بالنظر وليس المراد بالنظر تحرير الادلة
وتلخيصها والجواب عن الشبه الواردة على الادلة كما فعل المتكلمون ولا شك في ان الدليل الموجب للمعرفة
يحصل بايسر نظر الثالث ان النظر لو كان واجبا لزم الدور وذلك لان وجوب النظر نظري يتوقف
على النظر والنظر يتوقف على وجوب النظر فيلزم الدور وقد تقدم جواب ذلك في مسألة الحسن
والقبح وهو ان النظر لا يتوقف على وجوب النظر الرابع ان النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلالة
والوقوع في الشبه والضلالة حرام ومظنة الحرام حرام فيكون النظر
حراما بخلاف التقليد فانه لا يكون مظنة للوقوع في الشبه والضلالة اجاب بانه اذا كان النظر حراما
يلزم حرمة التقليد ايضا وذلك لان التقليد اما ان يستند الى النظر او لا فان كان الاول فلا محيص منه
وان لم يستند الى النظر بل يستند الى تقليد آخر تسلسل وللقايل ان يقول لا نسلم ان التقليد ان لم يستند الى
النظر يحتاج الى تقليد آخر ولم لا يجوز ان يستند التقليد الى الكشف والمشاهدة فلم يحتج الى تقليد آخر
قال مسألة غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما وقيل يشترط ان يتبين له صحة اجتهاده
بدليله لنا فاسألوا وهو عام فيمن لا يعلم وايضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند لهم من غير
نكير قالوا يؤدي الى وجوب اتباع الخطأ قلنا وكذلك ابداؤه ولذلك المعنى نفسه اقول
غير المجتهد يلزمه التقليد في الفروع وان كان عالما ببعض ما يتعلق فيه وقيل انما يلزم غير المجتهد التقليد اذا تبين
له صحة اجتهاد من يقلده بدليل ذلك الاجتهاد واحتج المصنف على الاول بوجهين الاول قوله تعالى فاسألوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه عام فيما ولي العامي والعالم الذي لم يعلم ما يقلد فيه الثاني انه لم يزل
المستفتون يتبعون المفتين من غير ابداء المفتين مستند اجتهادهم للمستفتين وشاع وذاع ولم ينكر عليه
احد فيكون اجماعا على اتباع غير المجتهد للمجتهد وان لم يتبين له دليل صحة اجتهاده الشارطون قالوا
لو لم يتبين له صحة اجتهاده بدليله لادى الى وجوب اتباع المخطئ لانه اذا لم يتبين له مستند الاجتهاد
جاز ان يكون اجتهاده خطأ اجاب بان مثل ذلك الالزام فانه لو ابدى المجتهد للمقلد مستنده يجوز ان يكون
اجتهاده خطأ فان احتمال الخطأ لا يندفع في ذلك المستند وايضا المفتي نفسه مامور بالعمل باجتهاده مع جواز
خطائه قال مسألة الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة او رآه منتصبا والناس
يستفتونه معظمين وعلى امتناعه في ضده والمختار امتناعه في المجهول لنا ان الاصل عدم العلم وايضا

الا لكن الجهال فالظاهر انه من الغالب كالشاهد والراوي قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته
قلنا يمتنع ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد **اقول** اتفقوا
على جواز الاستفتاء ممن عرف بالعلم والعدالة او رآه منتصبا للافتاء والناس يستفتون منه ويعظمونه
لدلالة افتائه واتفقوا ايضا على امتناع الاستفتاء في ضده اي ممن عرف بالجهل وعدم العدالة ولم يره منتصبا
للافتاء والناس لا يلتفتون اليه ولا الى افتائه واختلفوا في جواز الاستفتاء من المجهول الذي لا يعرف
بعلم ولا جهل والمختار امتناع الاستفتاء منه واحتج عليه بان الاصل عدم العلم وبان اكثر الناس
الجهال فالظاهر ان المجهول من الغالب الحاقا للفرد بالاعم الاغلب كالشاهد والراوي فانهما اذا
جهل حالهما لم يقبل قولهما القائلون بجواز الاستفتاء من المجهول قالوا لو امتنع الاستفتاء من المجهول لاجل ذلك
اي الجهل بحاله لامتنع الاستفتاء ممن علم علمه دون عدالته والتالي باطل لان الناس يستفتون ممن علم علمه
وجهل عدالته اجاب بانه يمتنع الاستفتاء ممن علم علمه وجهل عدالته ولو سلم جواز الاستفتاء ممن علم علمه
وجهل عدالته فالفرق بينهما ظاهر فان الغالب في المجتهدين العدالة فمن لم يعرف بالعدالة من المجتهدين
يلحق بالعدول منهم الحاقا للفرد بالاعم الاغلب بخلاف الاجتهاد فان من لم يعرف بالاجتهاد لا يلحق بالمجتهدين
لان الغالب الجهال **قال** مسئلة اذا تكررت الواقعة لم يلزمه تكرير النظر وقيل يلزمه لنا
اجتهد والاصل عدم امر آخر قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده قلنا فيجب تكريره ابدا **اقول**
اذا اجتهد المجتهد في واقعة وادى اجتهاده الى حكم معين ثم تكررت تلك الواقعة لم يلزمه تكرير النظر
وقيل يلزمه واحتج على الاول بانه اجتهد وحصل الظن بمقتضى اجتهاده والاصل عدم امر آخر يطلع
عليه ثانيا فلم يجب عليه تكرير النظر القائلون بوجوب تكرير النظر اجاب بان احتمال تغير
الاجتهاد لو كان موجبا لوجوب تكرير النظر لوجب تكرير النظر ابدا لاحتمال تغير الاجتهاد لكن
لم يجب تكرير النظر ابدا بالاتفاق **قال** مسئلة يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافا للحنابلة
لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وقال عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض
العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا قالوا
لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وحتى يظهر الدجال قلنا فاين نفي الجواز
ولو سلم فدليلنا اظهر ولو سلم فيتعارضان ويسلم الاول قالوا فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق
المسلمين على الباطل قلنا اذا فرض موت العلماء لم يكن **اقول** يجوز خلو الزمان عن مجتهد
خلافا للحنابلة واحتج عليه بوجهين الاول ان خلو الزمان عن المجتهد لم يستلزم محالا لذاته فلو امتنع كان
امتناعه لغيره والاصل عدم الغير الثاني قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم الى آخر الحديث فانه يدل صريحا
على خلو الزمان عن العلماء احتج الحنابلة بوجهين الاول قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي الى آخره فانه يدل
على عدم خلو الزمان عن المجتهد اجاب بان الحديث دل على عدم خلو الزمان عن طائفة ظاهرين على الحق
ولا يدل على نفي جواز خلو الزمان عن المجتهد واليه اشار بقوله فاين نفي الجواز ولو سلم ان الحديث دال على

نفي

نفي الجواز فدليلنا اظهر لانه يدل صريحا على خلو الزمان عن العلماء وهذا ليس بصريح في نفي الجواز لان القائم
بالحق اعم من المجتهد ولو سلم ان دليلنا لا يكون اظهر فيتعارضان اي دليلنا ودليلكم ويسلم الدليل الاول
لنا عن المعارض الثاني ان الاجتهاد فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه في عصر من الاعصار اتفاق المسلمين على
الباطل لانه اذا انتفى الاجتهاد في عصر يكون الامة في هذا العصر متفقين على ترك الواجب وهو باطل اجاب
بانه اذا فرض موت العلماء لم يمكن الاجتهاد واذا لم يمكن لا يكون فرض كفاية فاتفاق الامة على ترك الاجتهاد في عصر
لا يكون باطلا **قال** مسئلة افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ان كان مطلعا على المآخذ اهلا
للنظر جائز وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز لنا وقوع ذلك ولم ينكر وانكر من عنده المجوز ناقل
كالاحاديث واجيب بان الخلاف في غير النقل المانع لو جاز لجاز للعامي واجيب بالدليل وبالفرق **اقول**
اختلفوا في افتاء من ليس بمجتهد اذا افتى بمذهب مجتهد كالفقيه الشافعي الذي ليس بمجتهد اذا افتى بمذهب
الشافعي والمختار عند المصنف انه يجوز افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد اذا كان مطلعا على مآخذ ذلك
المجتهد اهلا للنظر فيها بان يكون قادرا على التفريع على المآخذ وان لم يكن كذلك فلا يجوز افتاؤه وقيل يجوز
افتاء المطلع على المآخذ عند عدم المجتهد الا فلا وقيل يجوز افتاء من ليس بمجتهد مطلقا سواء كان مطلعا على المآخذ
اولا وقيل لا يجوز مطلقا واحتج المصنف على المذهب المختار بانه وقع الافتاء من المطلع على المآخذ في الاعصار
ولم ينكر عليه احد وانكر السلف على افتاء من ليس بمطلع على المآخذ فيكون اجماعا على جواز افتاء المطلع
وعدم جواز افتاء غير المطلع احتج المجوز مطلقا بان غير المجتهد المفتي ناقل لما افتى به فيعتبر نقله كالاحاديث
اجيب بان الخلاف في هذا الافتاء بمذهب غيره وهو غير النقل اما لو نقل وقال مثلا قال الشافعي كذا وظن السامع
صدقه جاز لم ينكره نقله المانع من جواز افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد قال لو جاز افتاء من ليس بمجتهد
لجاز افتاء العامي لكون كل واحد منهما غير مجتهد اجاب بان الجواز والامتناع بحسب الدليل والدليل دل على جواز
افتاء من ليس بمجتهد اذا كان مطلعا على المآخذ اهلا للنظر ولم يدل على جواز افتاء العامي وبالفرق
فان المطلع على المآخذ الذي له اهلية النظر يبعد عنه الخطأ لاطلاعه على سند الاجتهاد بخلاف
العامي **قال** مسئلة للمقلد ان يقلد المفضول وعن احمد وابن سريج منعه لنا القطع بانهم
كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرر ولم ينكر وايضا قال اصحابي كالنجوم واستدل بان العامي لا يمكنه الترجيح
لقصوره واجيب بانه يظهر بالتسامع وبرجوع العلماء اليه وغير ذلك قالوا اقوالهم كالادلة فيجب الترجيح قلنا
لا يقاوم ما ذكرناه ولو سلم فلعسر ترجيح العوام قالوا الظن بقول الاعلم اقوى قلنا متقارب ما قدمناه
اقول اختلفوا في ان المقلد هل يجوز له ان يقلد المفضول عند وجود الافضل والمختار انه يجوز
له تقليد المفضول مع وجود الافضل ونقل عن احمد وابن سريج ان تقليد الافضل متعين واحتج المصنف
على المختار بان المفضولين من الصحابة كانوا يفتون مع اشتهارهم بالمفضولية ومع ذلك الافتاء منهم ولم ينكر
عليهم احد من الصحابة فيكون اجماعا منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل وبقوله عليه السلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه ظاهر في جواز الاقتداء بكل منهم من غير فرق بين الفاضل والمفضول

واستدل على جواز تقليد المفضول بان تعين الارجح للتقليد يتوقف على ترجيح العامي والعامي لا يمكنه الترجيح
لقصوره اجاب بان الترجيح يظهر بالتسامع ورجوع العلماء اليه واقبال الناس عليه في الاستفتاء وهذا يمكن
للعامي المانعون من جواز تقليد المفضول احتجوا بوجهين الاول ان اقوال المفتين بالنسبة الى المقلد كالادلة
فكما وجب العمل بالدليل الراجح وجب تقليد الافضل اجاب بان هذا الدليل لا يقاوم ما ذكرنا لان ما ذكرنا
اجماع وهذا قياس والقياس لا يقاوم الاجماع ولو سلم ان القياس يقاوم الاجماع فالفرق ثابت بين المقيس
والمقيس عليه فان المجتهد يقدر على ترجيح الادلة بعضها على بعض والعامي لا يقدر لعسر الترجيح على العوام
الثاني ان الظن بقول الاعلم اقوى من الظن بقول المفضول فيتعين اتباع الظن الاقوى اجاب بان هذا
تقرير الدليل السابق لا دليل اخر قال مسئلة ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي حكم
اخر المختار جوازه لنا القطع بوقوعه ولم ينكر قالوا التزم مذهبا معينا كمالك والشافعي وغيرهما فكالثاني
كالاول اقول اتفقوا على ان العامي اذا قلد مجتهدا في حكم من الاحكام لا يرجع عن ذلك المجتهد
في ذلك الحكم الى غيره من المجتهدين واختلفوا في انه هل يجوز الرجوع الى مجتهد اخر في حكم اخر اولا
والمختار انه يجوز للمقلد الرجوع الى مجتهد اخر في حكم اخر والدليل عليه ان القطع حاصل بوقوع الرجوع
وعدم الانكار فان العوام لا يزالون يقلدون مجتهدا في حكم ويقلدون غيره في حكم اخر ولم ينكر عليهم
احد واما لو التزم العامي مذهبا كمذهب مالك او الشافعي فهل يجوز له ان يخالف امامه في بعض
المسائل ويقلد غيره ففيه ثلثة مذاهب اولها انه يجوز مطلقا وثانيها انه لا يجوز مطلقا وثالثها انه يجوز فيما
لم يقلد ولم يعمل به بعد ولا يجوز في حكم قلده والى هذا اشار بقوله وثالثها كالاول قال
الترجيح وهو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك واورد شهادة
اربعة مع اثنين واجيب بالتزامه او بالفرق ولا تعارض في القطعيين ولا في قطعي وظني لانتفاء الظن
والترجيح في الظنيين منقولين او معقولين او منقول ومعقول اقول لما فرغ من الاجتهاد
شرع في الترجيح وذكر اولا حده ثم وجوب العمل به ثم اقسامه والترجيح هو اقتران الامارة بما تقوى
به على معارضها فيجب تقديم الامارة على معارضها اذا ترجحت لانا نقطع ان الصحابة قدموا بعض الاخبار
على بعض منها انهم قدموا خبر عائشة رضي في التقاء الختانين على خبر ابي هريرة الماء من الماء وقدموا خبر
من روت من ازواجه عليه السلام انه كان يصبح جنبا وهو صائم على خبر ابي هريرة من اصبح جنبا فلا صوم
له وعورض بان شهادة اربعة راجحة على شهادة اثنين فلو وجب العمل بالراجح وجب تقديم شهادة
اربعة على اثنين اجاب بالتزامه فان عند بعض الائمة يجب تقديم شهادة اربعة على شهادة اثنين
وبالفرق فان الشهادة شرعت لدفع الخصومة فلو اعتبر الترجيح بالكثرة لافضى الى تطويل
الخصومة وهو خلاف ما هو المقصود من شرعية الامارة ولا تعارض بين قطعيين لان القطع بالايجاب
يجب ان يكون مطابقا للواقع فيلزم اجتماع النقيضين في الواقع وهو محال ولا تعارض ايضا بين قطعي
وظني لانتفاء الظن باحد الطرفين عند القطع بالطرف الاخر بل التعارض بين الظنيين انما يقع

قوله في المتن بعد تقليده
قبل أي بعد العمل به

بين

بين الظنيين وهو اما في المنقولين او معقولين او في منقول ومعقول قال الاول في السند والمدلول
والمدلول وفي خارج الاول كثرة الرواة لقوة الظن خلافا للكرخي وزيادة الثقة والفطنة والورع والعلم
والضبط والنحو وبانه اشهر باحدها وباعتماده على حفظه لا نسخه وعلى ذكر لا خط وبموافقة عمله
وبانه عرف انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين وبان يكون المباشر كرواية ابي رافع نكح ميمونة وهو حلال
وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو حرام وبان يكون صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني
رسول الله صلعم ونحن حلالان وبان يكون مشافها كرواية القسم عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها
عبدا على من روى انه كان حرا لانها عمة القسم وان يكون اقرب عند سماعه كرواية ابن عمر افرد رسول
الله عليه وكان تحت ناقته حين لبى وبكونه من اكابر الصحابة لقربه غالبا او متقدم الاسلام او مشهور النسب
او غير ملتبس بمضعف وتحملها بالغا وبكثرة المزكين او اعدلهم او اوثقهم وبالصريح على الحكم
والحكم على العمل وبالموافقة على المسند والمسند على المرسل والمرسل التابعي على غيره وبالاعلى اسناد
او المسند على كتاب معروف وعلى المشهور والكتاب على المشهور كمسلم البخاري ومسلم على غيره و
المسند باتفاق على مختلف وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف وبالسماع على محتمل وبسكوته مع الحضور
على الغيبة وبورود صيغة فيه على ما فهم وبما لا تعم به البلوى على الاخر في الاحاد وبما لم يثبت انكار
لرواية على الاخر اقول القسم الاول التعارض بين المنقولين وهو اما في السند
او في المتن او في مدلول اللفظ او في امر خارج الاول وهو التعارض في السند والترجيح فيه
اما بامور تتعلق بحال الراوي او بحال الرواية او بحال المروي الاول ما يتعلق بحال الراوي وهو
الترجيح بكثرة الرواة فان كثرة الرواة مرجحة لقوة الظن بها خلافا للكرخي وبزيادة الثقة و
العدالة وبزيادة الفطنة وبزيادة الورع وبزيادة العلم وبزيادة الضبط وبزيادة علم النحو وبان يكون
اشهر باحد هذه الامور السبعة وباعتماد الراوي على حفظه لا على نسخة سمع منها وباعتماده على
ذكر لا على خط وذلك بان يكون الراوي حال الرواية ذاكرا الرواية غير معتمد في ذلك على خطه
او خط اخر وبموافقة الخبر عمل الراوي لان خبر من عمل بموافقته ابعد من الكذب من خبر من
لم يوافق عمله خبره وبانه عرف من حال الراوي انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين وبان
يكون الراوي مباشرا لما رواه كرواية ابي رافع ان النبي عليه نكح ميمونة وهو عليه حلال اي
غير محرم وكان ابو رافع سفيرا بين الرسول عليه وبين ميمونة رضي فانه ترجح على رواية ابن عباس
نكح ميمونة وهو محرم وبان يكون الراوي صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني رسول الله صلعم
ونحن حلالان فانها تقدم على رواية ابن عباس لكون صاحب القصة اعرف بها من غيره وبان
يكون الراوي مشافها فيما سمع ليس بينه وبين من يروي عنه حجاب كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر
رضي الله عنهم عن عائشة رضي ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانه تقدم على رواية من روى ان زوجها
كان حرا لان القسم سمع من عائشة مشافهة لان عائشة عمته بخلاف من روى انه كان حرا فانه سمع منها

بحجاب

من وراء الحجاب وبان يكون الراوي اقرب ممن يروى عنه عند سماع ما يرويه كرواية ابن عمر رضه افرد رسول الله صلعم وكان ابن عمر تحت ناقة رسول الله علم حين لبى عليه فانها تقدم على رواية من روى انه عليه قرن وبكون الراوي من اكابر الصحابة لقرب الاكبر غالبا من النبي عليه دون الاصغر اوبكون الراوي متقدم الاسلام فان الكذب عنه ابعد اوبكونه مشهورا النسب اوبكونه غير ملتبس في الاسم بضعيف طعن فيه وبتحمل الراوي الرواية حال البلوغ لزيادة ضبط البالغ واحتياطه والخلاف في التحمل ايام الصبي وبكثرة مزكي الراوي اوباعلميتهم اوباوثقيتهم بالبحث عن حاله وبتصريح المزكين بالتعديل فانه يقدم على الحكم وذلك بان يكون تزكية احدهما تصريح القول وتزكية الاخر بالحكم بشهادته وتزكيته بالحكم تقدم على التزكية بالعمل وذلك بان تكون تزكية احدهما بالحكم لشهادته وتزكية الاخر بالعمل بروايته الثاني ما يتعلق بحال الرواية وهو الترجيح بالمتواتر فان المتواتر يترجح على المسند لان المتواتر مقطوع المتن والمسند مظنونه والمسند يقدم على المرسل ان قبل الخلاف في قبول المرسل ومرسل التابعي يترجح على مرسل غيره لان مرسل التابعي لم يذكر فيه ذكر الصحابي لان الظاهر رواية التابعي عن الصحابي والظاهر في الصحابي العدالة لقيام الدليل عليها بخلاف غير الصحابي وبالاعلى اسنادا فانه يقدم على غيره لقلة الوسائط فانها ابعد عن الكذب والمسند عنعنة الى الرسول عليه يترجح على الذي لجيل الى كتاب معروف ويترجح ايضا على حديث مشهور بين العلماء ويترجح ما في كتاب معروف معتبر على الحديث المشهور بين العلماء لان العادة تمنع التعيين في الكتاب المعروف ويترجح ما في صحيحي البخاري والمسلم على غيره فان المسند الى كتاب مشهور بالصحة اولى من المسند الى كتاب غير مشهور بالصحة ويترجح المسند باتفاق على الذي لختلف في كونه مسندا ويترجح بقراءة الشيخ فان قراءة الشيخ على الحاضرين اولى من قراءتهم على الشيخ لامكان ذهول الشيخ في الثاني ويترجح بكونه غير مختلف روايته فان لختلاف الرواية يدل على انه مضطرب الحال بخلاف ما يكون على طريقة واحدة الثالث ما يتعلق بحال المروي فيترجح بالسماع فان الحديث المسموع عن النبي عليه يتقدم على ما احتمل ان يكون مسموعا ويترجح بكونه مع الحضور فان المروي الذي جرى في حضرته عليه ولم ينكر عليه راجح على ما جرى في غيبته وعلم به ولم ينكر ويترجح بورود صيغته فيه فان الذي ورد فيه صيغة لفظ النبي عليه يقدم على ما فهم من فعله مثل نهى فيه ويترجح ما لا يعم به البلوى في الاحاد فان ما لا يعم به البلوى راجح على ما يعم به البلوى اذا كانا من الاحاد لكونه ابعد من الكذب مما يعم به البلوى لان تفرد الواحد بنقل ما يتوفر الدواعي الى نقله يوهم الكذب ويترجح بما لم يثبت انكار لروايته فان ما لم يثبت انكار لروايته يقدم على ما ثبت انكار لروايته سواء كان الانكار انكار جحود او انكار نسيان **قال**

المتن الذي على الامر والامر على الاباحة على الصحيح والاباحة على النهي والاقل احتمالا على الاكثر والحقيقة على المجاز والمجاز على المجاز بسبب صحة او قوته او قرب جهة اورجحان دليله

والتزكية

او شهرة استعماله والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والاشهر مطلقا واللغوي على الشرعي بخلاف المعدد وبتاكيد الدلالة ويترجح في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعا وفي الايما بانتفاء العبث او الحشو على غيره ومفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح والاقتضاء على الاشارة وعلى الايما وعلى المفهوم وتخصيص العام على تاويل الخاص لكثرته والخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على ما خص والتقييد كالتخصيص والعام الشرطي على النكرة المنفية وغيرها والجموع ومن وما على الجنس باللام والاجماع على النص والاجماع على ما بعده في الظني **اقول** لما فرغ من الترجيح بامور عائدة الى السند شرع في الترجيح بامور تعود الى المتن فالنهي يترجح على الامر لان المقصود من الامر حصول المصلحة ومن النهي دفع المفسدة والاهتمام بدفع المفاسد اشد من الاهتمام بحصول المصالح ولان محامل النهي وهي الحرمة والكراهة اقل من محامل الامر وهي الوجوب والندب والاباحة وكلما كان المحامل اقل كان ابعد عن الاضطراب والامر يترجح على الاباحة على المذهب الصحيح لاحتمال الضرر على تقدير الترك لو قدم الاباحة بخلاف العكس لانه لو قدم الامر عمل بالضرر ولم يحصل تركه ومن رجح الاباحة على الامر نظر الى ان الامر احتمل جهة معان بخلاف الاباحة فكانت الاباحة اقل احتمالا فيترجح على الامر لقلة الاحتمال ويترجح الاباحة على النهي لان
~~مدلول الاباحة متحد ومدلول النهي متعدد وما يكون مدلوله متحدا ارجح على ما يكون مدلوله متعددا~~
~~فان قيل انتم حكمتم بان النهي راجح على الامر والامر راجح على الاباحة فيلزم ان يكون النهي راجحا~~
~~على الاباحة وهو متناقض قولكم الاباحة راجحة على النهي اجيب بانه انما يلزم ان يكون النهي راجحا~~
~~على الاباحة ان لو اتحد جهة الترجيح وليس كذلك لان ما يترجح به الامر على الاباحة غير ما يترجح~~
~~به النهي على الامر~~ ويترجح الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا لما مر وما كان الناظر حقيقة راجح على ما كانت الناظر مجازا لان الحقيقة مستقل بالافادة دون المجاز فانه يحتاج الى القرينة والمجاز يترجح على المجاز بسبب شهرة مصحح ذلك المجاز وذلك بان يكون العلاقة بينه وبين الحقيقة اشهر من العلاقة بين المجاز الاخر والحقيقة مثل ان يكون احدهما من باب المشابهة والاخر من باب اسم المتعلق على المتعلق او بقوة مصححه بان يكون مصحح احد المجازين اقوى من مصحح الاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس فان العلاقة المصححة في الاول اقوى من العلاقة المصححة في الثانية او بقرب جهة احد المجازين الى الحقيقة كحمل نفي الذات على نفي الصحة فانه اقرب اليه من نفي الكمال او بكون دليل احد المجازين راجحا على دليل المجاز الاخر وذلك بان يكون القرينة الصارفة في احدهما قطعية وفي الاخر غير قطعية او يكون احد المجازين مشهور الاستعمال والاخر غير مشهور ويترجح المجاز على المشترك على المذهب الصحيح كما تقدم في بحث المجاز ويترجح الاشهر مطلقا على غير الاشهر وانما قال مطلقا ليتناول الترجيح بين الحقيقتين اذا كانت احدهما اشهر وليتناول الترجيح بين الحقيقة والمجاز اذا كان المجاز اشهر من الحقيقة

وفي رجحان المجاز الاشهر على الحقيقة نظر لان المجاز وان كان اشهر لكنه على خلاف الاصل والحقيقة وان كانت اقل شهرة لكنها يرجح بانها الاصل ويرجح اللفظ اللغوي المستعمل شرعا في مفهوم اللغوي على المنقول الشرعي لان الاصل موافقة الشرع للغة وعدم النقل بخلاف المنقول وهو ان يكون اللفظ مستعملا في اللغة لمعنى وفي الشرع لمعنى آخر فان المعهود من الشرع اطلاق اللفظ في مفهومه الشرعي ويرجح احد المتعارضين بتاكيد الدلالة مثل ان يكون احد المتعارضين خاصا عطف على عام تناوله والمعارض الآخر خاصا ليس كذلك فان الخاص المعطوف على العام اكد دلالة بدلالة العام عليه مثل قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ويرجح في الاقتضاء ما يتوقف عليه ضرورة الصدق مثل رفع عن امتي الخطاء على ما يتوقف عليه ضرورة وقوعه شرعا وعقلا مثل اعتق عبدك عني او صعدت السطح لان ما يتوقف عليه صدق المتكلم اولى مما يتوقف عليه وقوعه الشرعي والعقلي نظرا الى بعد الكذب في كلام الشارع ويرجح في الايماء ما لولاه لكان في الكلام عبث وحشو على غيره من اقسام الايماء مثل ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يعلق الحكم به لكان ذكره عبثا او حشوا فانه يقدم على الايماء الذي رتب فيه الحكم بفاء التعقيب لان نفي العبث والحشو من كلام الشارع اولى ويرجح احد المتعارضين في المفهوم بمفهوم الموافقة فان مفهوم الموافقة راجح على مفهوم المخالفة على المذهب الصحيح لان دلالة اللفظ على مفهوم الموافقة اظهر من دلالته على مفهوم المخالفة ولذلك لم يقل بمفهوم المخالفة بعض من قال بمفهوم الموافقة ويرجح الاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء وعلى المفهوم اما ترجيحه على الاشارة فلان الاقتضاء مقصود بايراد اللفظ صدقا او حصولا ويتوقف الاصل عليه بخلاف الاشارة فانها لم يقصد بايراد اللفظ وان توقف الاصل عليها واما ترجيحه على الايماء فلانه وان كان مقصودا بايراد اللفظ لكنه لم يتوقف الاصل عليه واما ترجيحه على المفهوم فلان الاقتضاء مقطوع ثبوته والمفهوم مظنون ثبوته ولذلك لم يقل بالمفهوم من قال بالاقتضاء ويرجح تخصيص العام على تاويل الخاص لان تخصيص العام كثير وتاويل الخاص ليس بكثير ولان الدليل لما دل على عدم ارادة البعض تعين كون الباقي مرادا واذا دل على ان ظاهر الخاص غير مراد لم يتعين هذا التاويل ويرجح الخاص على العام ويرجح الخاص من وجه على العام مطلقا لان الخاص اقوى دلالة من العام فكلما كان اقرب منه ويرجح العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص لان العام بعد التخصيص اختلف في كونه حجة بخلاف العام الباقي على عمومه وحكم المقيد والمطلق حكم الخاص والعام ويرجح العام الشرطي كمن وما في الشرط على النكرة في سياق النفي وعلى غيرها كالمحلى باللام لان العام الشرطي يوجب العلية السببية الحاصلة بالشرط ايضا والعام الغير الشرطي لا يوجب غير العام معتضدة اخرى فكان اولى ويرجح المجموع المحلى باللام ومن وما على الجنس المحلى باللام لان الجنس المحلى باللام احتمل العهود في عمومه بخلاف المجموع باللام ومن وما ويرجح الاجماع على النص لعدم قبول الاجماع النسخ ويرجح الاجماع الظني على اجماع آخر ظني وقع بعده لقرب الاول من عهد الرسول عليه السلام وهو يوجب قوة الظن **قال** المدلول الحظر على الاباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لان دفع المفاسد اهم وعلى الكراهة والوجوب

ايضا مشتملا على جهة اخرى غير عمومه بكون تلك الجهة ناشئة عن عمومه فيلزم من ابطال عمومه ابطال تلك الجهة فيلزم من ابطاله ابطال جهة اخرى اجيب بان كلامنا فيما لم يكن الثاني مشتملا على جهة اخرى

على الندب والمثبت على النافي لخبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل وقيل سواء والدارئ على الموجب والموجب الطلاق والعتق لموافقة النفي وقد يعكس لموافقة التاسيس والتكليفي على الوضعي بالثواب وقد يعكس والاخف على الاثقل وقد يعكس **اقول** لما فرغ من الترجيح العايد الى المتن شرع في الترجيح العايد الى المدلول يرجح الحظر على الاباحة لان فعل الحظر يستلزم مفسدة بخلاف الاباحة لانه لا يتعلق بفعلها وتركها مصلحة ولا مفسدة ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وقيل بالعكس اي يرجح الاباحة على الحظر لان الاباحة تستلزم نفي الحرج الذي هو الاصل ويرجح الحظر على الندب لان الندب لتحصيل المصلحة والحظر لدفع المفسدة ودفع المفسدة اهم من تحصيل المصلحة ويرجح الحظر على الكراهة لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الى آخره ويرجح الحظر على الوجوب لان دفع المفسدة اهم ويرجح الوجوب على الندب فانه لا يحترز المكلف عن الترك ويرجح المثبت على النافي لاشتمال المثبت على مزيد فائدة لم تحصل من النافي لخبر بلال رضي الله عنه دخل البيت وصلى وقال اسامة رضي الله عنه دخل البيت ولم يصل وقيل المثبت والنافي سواء لا يرجح احدهما على الآخر لان النافي يتقوى بموافقة الاصل ويرجح الدارئ اي الدافع للحد على الموجب للحد لان الدارئ يوافق النفي الاصلي ولقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ويرجح الموجب للطلاق والموجب للعتق على النافي لهما لان الموجب للطلاق والعتق يوافق النفي الاصلي لعدم رفع القيد فيقوى به على النافي للطلاق والعتق وقد يعكس في الصور الثلث اي يرجح الموجب للحد على الدارئ والنافي للطلاق والعتق على الموجب لهما لان الموجب للحد والنافي للطلاق والعتق يوافق التاسيس وموافقة التاسيس اولى من موافقة النفي الاصلي لان التاسيس يفيد فايدة زائدة ويرجح الحكم التكليفي على الحكم الوضعي لان الثواب يحصل بالتكليفي دون الوضعي وقد يعكس اي يرجح الحكم الوضعي على التكليفي لان الخطاب التكليفي يشترط فيه فهم المكلف للخطاب وتمكنه من الفعل والوضعي لا يكون كذلك ويرجح التكليفي الاخف على الاثقل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد يعكس اي يرجح الاثقل على الاخف لان الاثقل اكثر ثوابا لقوله عليه السلام ثوابك على قدر نصبك **قال** الخارج يرجح الموافق لدليل آخر او لاهل المدينة او الخلفاء او للاعلم ورجحان احد دليلي التاويل وبالتعرض للعلة والعام على سبب خاص في السبب والعام عليه في غيره والخطاب شفاها مع العام كذلك والعام لم يعمل في صورة على غيره وقيل بالعكس والعام بانه امس بالمقصود مثل وان تجمعوا بين الاختين على او ما ملكت وبتفسير الراوي بفعل او قول وبذكر السبب وبتواتر تاخر كتاخر الاسلام او تاريخ مضيق او تشديده لان التشديدات **اقول** لما فرغ من الترجيح العايد الى المدلول شرع في الترجيح العايد الى امر خارج وهو ترجيح بامر لا يتوقف عليه الدليل لا في وجوده ولا في صحته ودلالته يرجح الدليل الموافق لدليل آخر على دليل لا يوافقه دليل آخر لان الظن الحاصل من الدليلين اقوى من الظن الحاصل من دليل واحد ويرجح الدليل الموافق لعمل اهل المدينة او لعمل الخلفاء الراشدين او لعمل الاعلم على غيره فان اهل المدينة اكثر صحبة وكذا الخلفاء الراشدين والاعلم احفظ بمواقع الخلل واعرف بدقايق الادلة ويرجح احد التاويلين على الآخر برجحان دليله على دليل

القاويل الآخر ويرجح احد الحكمين بالتعرض لعلته على الحكم الذي لم يتعرض لعلته لان الحكم الذي تعرض لعلته
افضى الى تحصيل مقصود الشارع لان النفس له اقبل بسبب تعقل المعنى ويرجح العام الوارد على سبب خاص
على العام المطلق في حكم ذلك السبب لان العام الوارد على السبب الخاص كالخاص بالنسبة الى ذلك السبب
والخاص يقدم على العام ويرجح العام المطلق على العام الوارد على سبب خاص في حكم غير السبب لانه اختلف
في عموم العام الوارد على السبب ولم يختلف في عموم العام المطلق والخطاب شفاها اذا عارض عاما لم يكن بطريق
المشافهة فيرجح الخطاب بالمشافهة بمن خوطب شفاها ويرجح العام عليه في غير من خوطب شفاها ويرجح العام
عليه في غير من خوطب شفاها ويرجح العام الذي لم يعمل به في صورة على العام الذي عمل به في صورة لانه لا يلزم من العمل
بالعام الذي لم يعمل به في صورة اهمال احد الدليلين ولو عمل بالعام الذي عمل به في صورة لزم اهمال العام الآخر
بالكلية وقيل بالعكس اي يرجح العام الذي عمل به في صورة على العام الذي لم يعمل به في صورة لان العام المعمول به
يقوى باعتبار العمل به واذا تعارض عامان احدهما امس بالمقصود بان قصد به بيان الحكم المختلف فيه والعام
الآخر بخلافه فالعام الذي هو امس بالمقصود يرجح على العام الآخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه يرجح
على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فان الاول قد ورد في بيان تحريم الجمع بين الاختين بخلاف الثاني ويرجح الحديث
الذي فسره الراوي بفعله او قوله على الحديث الذي لم يفسره الراوي لرجحانه باشتمال الاول على فائدة ويرجح
احد الحديثين على الآخر بذكر السبب فان الحديث الذي ذكر الراوي السبب معه راجح على ما لم يذكر السبب معه
لان ذكر السبب يدل على زيادة اهتمام الراوي بالرواية ويرجح احد الخبرين على الآخر بتواتر تاخره كما اخر اسلام
الراوي لان الظاهر ان رواية متاخر الاسلام عن اسلامه بخلاف رواية الآخر لجواز تقدمها على اسلام متاخر
الاسلام ويرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق على غيره لان تضييق التاريخ قرينة دالة على تاخره وكذا يرجح احد الخبرين
على الآخر بكونه متضمنا التشديد لان التشديد قرينة دالة على تاخره فان التشديد في آخر عهد الرسول عليه السلام والتخفيف
في اول عهده

قال المعقولان قياسان او استدلالان والاول اصله وفرعه ومدلوله وخارج الاول
بالقطع وبقوة دليله وبكونه لم ينسخ باتفاق وبانه على سنن القياس وبدليل خاص على تعليله

اقول لما فرغ عن بيان الترجيح بين منقولين شرع في بيان الترجيح بين معقولين والمعقولان اما قياسان او استدلالان
ويرجح احد القياسين على الآخر وقد يكون بما يعود الى اصله والى فرعه والى مدلوله وهو ما يقتضيه القياس والى
خارج والاول وهو ما يعود الى اصله على ضربين الاول ما يعود الى حكمه والثاني ما يعود الى علته وما يعود الى الحكم
الاصل خمسة الاول الترجيح بالقطع فيرجح القياس الذي يكون حكم الاصل فيه مقطوعا على القياس الذي لم يقطع
حكم اصله الثاني الترجيح بقوة دليله فيرجح القياس الذي هو دليل حكم اصله اقوى وان لم يكن مقطوعا على
القياس الذي لم يكن دليل حكم الاصل فيه كذلك الثالث الترجيح بكون حكم الاصل لم ينسخ باتفاق فيرجح القياس
الذي لم ينسخ حكم اصله باتفاق على القياس الذي اختلف في نسخ حكم اصله الرابع الترجيح بكون حكم الاصل على
سنن القياس فالقياس الذي يكون حكم اصله جاريا على سنن القياس راجح على القياس الذي لا يكون كذلك الخامس
الترجيح بدليل خاص على تعليل حكم اصله فالقياس الذي دل دليل خاص على تعليل حكم اصله يرجح على ما ليس كذلك

قال وبالقطع بالعلة او بالظن الاغلب او بان مسلكها قطعي او اغلب ظنا والسبر على المناسبة
لتضمنه انتفاء المعارض ويرجح بطرق من الفارق في القياس والوصف الحقيقي على غيره والثبوتي على العدمي
والباعثة على الامارة والمنضبطة على الظاهرة والمتحدة على خلافها والمطردة فقط على المنعكسة فقط وبكونه
جامعا للحكمة مانعا لها على خلافه والمناسبة على الشبه والضرورية الخمسة على غيرها والحاجية على التحسينية
والتكميلية من الخمسة على الحاجية والدين على الاربعة وقيل بالعكس ثم مصلحة النفس ثم النسب ثم العقل
ثم المال وبعموم حسب العض من مانع او فوات شرط على الضعف والاحتمال وبانتفاء المزاحم لها في الاصل
وترجحها على مزاحمها والمقتضية للنفي على الثبوت وقيل بالعكس وبعموم المناسبة والعامة في المكلفين على الخاصة

اقول بعد الفراغ عن الترجيح بامور بحسب ما يعود الى حكم الاصل شرع في الترجيح بامور تعود
الى علة الاصل يرجح احد القياسين على الآخر بالقطع بالعلة فان مقطوع العلة راجح على ما هو مظنون
وكذا يرجح بالظن الاغلب وذلك بان يكون وجود العلتين في القياسين مظنونا لكنه وجودها في احدهما مظنون
بالظن الاغلب ويرجح القياس الذي يكون مسلك علته قطعيا على القياس الذي لا يكون كذلك وكذا يرجح
القياس الذي يكون مسلك علته مظنونا بالظن الاغلب على ما لا يكون كذلك ويرجح القياس الذي استنبط
علته وصفه بالسبر على القياس الذي استنبط علته وصفه بالمناسبة لتضمن السبر انتفاء المعارض في الاصل
خلاف المناسبة ويرجح احد القياسين على الآخر بطرق نفي الفارق بين الاصل والفرع فالقياس المقطوع
بنفي الفارق فيه بين الاصل والفرع راجح على القياس الذي يكون نفي الفارق فيه مظنونا وكذا القياس
الذي يكون نفي الفارق فيه مظنونا بالظن الاغلب راجح على الذي يكون نفي الفارق فيه مظنونا بالظن
الغير الاغلب ويرجح الوصف الحقيقي على غير الحقيقي ويرجح الوصف الثبوتي على العدمي ويرجح العلة
الباعثة على الامارة ويرجح العلة المنضبطة والعلة الظاهرة والعلة المتحدة على غير المنضبطة والخفية والمتعددة
ويرجح ما هو اكثر تعديا على ما هو اقل تعديا لان زيادة التعدي توجب زيادة الفائدة فهو اولى ويرجح العلة
المطردة على العلة المنقوضة ويرجح العلة المنعكسة على غير المنعكسة لان الانعكاس وان لم يفد العلية لكن
يقويها ويرجح المطردة فقط على المنعكسة فقط لان المطردة في العلل اقوى من العكس ولهذا اشترط في
العلية الاطراد ولم يشترط الانعكاس ويرجح احد القياسين على الآخر بكون وصفه جامعا للحكمة مانعا لها على
ما لا يكون كذلك ويرجح قياس المناسبة على قياس الشبه لزيادة غلبة الظن بعلية الوصف المناسب ويرجح
الضرورية الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والنسب والعقل والمال على غيرها ويرجح ما وقع في محل
الحاجة على ما وقع في محل التحسين والتزيين ويرجح ما وقع في محل التكملة من الخمسة الضرورية على ما وقع
في محل الحاجة وان كان من اصول الحاجة ويرجح من اقسام الخمسة الضرورية الدينية على الاربعة الباقية
لان ثمرة الدينية اكمل الثمرات وهي السعادة الاخروية وقيل بالعكس اي يرجح الاربعة الباقية على الدينية
لان حق الآدمي على المساهلة فحقوق الناس ولهذا قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتمعا ويرجح
مصلحة النفس على الثلاثة الباقية لان حفظ الباقية لاجل حفظ النفس ثم النسب يرجح على العقل لان حفظ

الى اشد تعلقا بمقاصد النفس من حفظ العقل ثم العقل يرجح على المال لان العقل ملاك التكليف بخلاف المال
ويرجح القياس الذي يكون موجب نقض عليه من وجود مانع او فوات شرط قويا على القياس الذي يكون
موجب نقض عليه محتملا على القياس الذي يكون موجب نقض عليه محتملا ويرجح القياس الذي قد انتفى مزاحم
علته في الاصل على ما لم ينتف مزاحم علته فيه لان مزاحم العلة يفيد علية الظن بالعلة ويرجح القياس الذي
يكون علته راجحة على مزاحمها في الاصل على ما لا يكون علته راجحة على مزاحمها ويرجح العلة المقتضية للنفي
على العلة المقتضية للثبوت لان المقتضية للنفي مطابقة بالاصل وقيل بالعكس اي يرجح العلة المقتضية للثبوت
على العلة المقتضية للنفي لان المقتضية للثبوت يفيد حكما شرعيا لم يعلم بالبراءة الاصلية بخلاف المقتضية
للنفي فانها يفيد ما علم بالبراءة الاصلية وفايدة شرعية راجح على غيره ويرجح احد القياسين على الاخر
بقوة المناسبة لان قوة المناسبة تفيد قوة ظن العلية ويرجح القياس الذي يكون علته عامة في المكلفين
اي مقتضية لمصلحة عموم المكلفين على القياس الذي يكون علته خاصة ببعض المكلفين لان ما يكون فايدته اكثر
اولى **قال** الفرع ترجح بالمشاركة في عين الحكم وعين العلة على السلبية وعين احدهما على الجنسين وعين
العلة خاصة على عكسه وبالقطع بها فيه وبكون الفرع بالنص جملة لا تفصيلا **اقول** هذا هو الترجيح العايد
الى الفرع يرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله في عين الحكم وعين العلة على السلبية اي على ما يكون فرعه
مشاركا لاصله في جنس الحكم وجنس العلة او بجنس الحكم وعين العلة وبالعكس لان المشاركة كلما كان اخص كان
الظن بالعلية اقوى ويرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله في عين احدهما اي عين العلة او عين الحكم
على القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله في الجنسين اي جنس العلة وجنس الحكم لما مر ويرجح القياس الذي
يكون فرعه مشاركا لاصله في عين العلة على عكسه اي على القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله في عين الحكم
لان العلة اصل الحكم المتعدي فاعتبار ما هو معتبر في خصوص العلة اولى من اعتبار ما هو معتبر في خصوص
الحكم ويرجح القياس الذي يكون العلة في فرعه مقطوعة على القياس الذي يكون علته في الفرع مظنونة
ويرجح القياس الذي ثبت حكم الفرع فيه بالنص جملة لا تفصيلا على القياس الذي لم يثبت حكم الفرع فيه
بالنص وانما قيد النص بكونه جملة لا تفصيلا لانه لو ثبت حكم الفرع بالنص على سبيل التفصيل لم يكن ثابتا بالقياس
كما مر في شرط حكم الفرع والترجيح العايد الى المدلول اعني حكم الفرع والعايد الى امر خارج على قياس ما سلف
ولهذا لم يتعرض المصنف لهما **قال** المنقول والمعقول رجح الخاص بمنطوقه والخاص لا بمنطوقه
درجات والترجيح فيه بحسب ما يقع للناظر والعام من القياس تقدم **اقول**
بعد الفراغ عن ترجيح المعقولين شرع في ترجيح المنقول والمعقول اذا تعارضا اذا وقع التعارض بين القياس
والمنقول الذي من الكتاب والسنة فان كان المنقول خاصا ودل على المطلوب بمنطوقه يرجح على القياس
لكون المنقول اصلا بالنسبة الى القياس ولان المنقول مقدماته اقل فيكون اقل خللا وان كان المنقول خاصا
ودل على المطلوب لا بمنطوقه فهو يقع على درجات لان الظن الحاصل من المنقول الذي دل على المطلوب
لا بمنطوقه قد يكون اقوى من الظن الحاصل من القياس وقد يكون مساويا له وقد يكون اضعف فالترجيح

ضعيفا لان قوة موجب النقض ... ويرجح القياس الذي يكون موجب نقض عليه ...

فيحسب ما يقع للناظر فله ان يعتبر الظن الحاصل منه ومن القياس ويأخذ باقوى الظنين وان كان المنقول عاما
فحكمه مع القياس قد تقدم الكلام عليه في باب الخبر فلا حاجة الى اعادته **قال** واما الحدود السمعية
فيرجح بالالفاظ الاصريحة على غيرها وبكون المعرف اعرف وبالذاتي على العرضي وبعمومه على الاخر لفايدته وقيل
بالعكس للاتفاق عليه وبموافقة النقل السمعي واللغوي او قربه وبرجحان طريق اكتسابه وبعمل المدينة او الخلفا
الاربعة او العلماء ولو واحد وبتقرير حكم الحظر وحكم النفي وبدرء الحد والمركب من الترجيحات في الكتاب
والحدود امور لا تنحصر وفيما ذكر ارشاد **اقول** الامارات المفضية الى التصديقات كما يقع
التعارض فيها ويرجح بعضها على بعض كذلك الحدود السمعية يقع التعارض فيها ويرجح بعضها على بعض ولما
كان التعارض والترجيح في الاول هو الكثير الغالب في الشرع قدمه على التعارض والترجيح في الثاني
الذي هو القليل المغلوب في الشرع والترجيح في الحدود السمعية اما باعتبار اللفظ او باعتبار المعنى او
باعتبار امر خارج اما باعتبار اللفظ فيرجح الحد المذكور بالالفاظ الصريحة التي لا ابهام فيها على غيره اي
على ما يكون مذكورا بالفاظ مجازية او مشتركة او وحشية واما باعتبار المعنى فيرجح التعريف بعرف اعرف
على ما لا يكون كذلك ويرجح التعريف بالذاتي على التعريف بالعرضي ويرجح التعريف بعموم الحد على ما لا
يكون كذلك وذلك بان يكون احد التعريفين متناولا لمحدود التعريف الاخر وزيادة فانه تقدم ما اشتمل
على المحدود الاخر وزيادة لزيادة فايدته وقيل بالعكس لان مدلول الاخص متفق عليه ومدلول
الاعم مختلف فيه للاختلاف فيما زاد على مدلول الاخص والمتفق على مدلوله
اولى من المختلف فيه واما باعتبار الخارج فيرجح التعريف الذي كان موافقا للنقل
الشرعي او اللغوي او قريبا من النقل الشرعي او اللغوي على ما لا يكون كذلك
ويرجح احد التعريفين على الاخر برجحان طريق اكتسابه بان كان طريق
اكتسابه قطعيا وطريق اكتساب الاخر ظنيا ويرجح احد التعريفين
على الاخر بكونه موافقا لعمل اهل المدينة او عمل الخلفاء الراشدين
او عمل العلماء ويرجح ايضا احد التعريفين على الاخر
بكونه موافقا لعمل عالم واحد ويرجح احد التعريفين
على الاخر بكونه مقررا لحكم الحظر او مقررا
لحكم النفي ويرجح ايضا احد التعريفين
على الاخر بدرء الحد بان يلزم من
العمل به درء الحد دون العمل
بالاخر ويتركب من
الترجيحات في المركبات والحدود امور لا تنحصر وذلك بان يكون احد الدليلين او احد التعريفين مشتملا على
جهتين من جهات الترجيح او اكثر والاخر مشتملا على اقل او مثله وفيما ذكرنا من الجهات المفردة ارشاد لما يتركب منهما
جهتين
والحمد لله الذي ... بالاتمام ...
والصلوة على خير خلقه محمد واله اجمعين

